Die Psychologie Friedrich Paulsens.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Wolfgang Binde

aus

Schaffhausen

1929.

Die Psychologie Friedrich Paulsens.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Wolfgang Binde

aus

Schaffhausen

1929.

Referent:

Geh. Hofrat Professor Dr. F. Erhardt.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung	Seite	7
I. Darstellender Teil		9
1. Erkenntnistheoretische Vorbemerkungen		9
2. Der psychophysische Parallelismus und die Identitätstheorie		11
3. Die Allbeseelungslehre		18
4. Die aktualistische Auffassung vom Wesen der Seele		21
5. Der Sitz der Seele im Leibe		24
6. Die voluntaristische Auffassung des Seelenlebens		26
7. Das Unbewußte		28
8. Die Unsterblichkeit der Seele		29
II. Kritischer Teil		31

Einleitung.

Psychologische Untersuchungen spielen in Paulsens Philosophie eine wichtige Rolle. Indem Paulsen nämlich von der Erkenntnis des eigenen Ich ausgeht und diese auf die ganze Natur überträgt, wird die Psychologie zum Kern seiner theoretischen Philosophie.

Paulsen bekennt sich in seiner Psychologie zu folgenden Theorien. Er ist ein entschiedener Gegner materialistischer Anschauungen vom Wesen der Seele. Was das Verhältnis von Leib und Seele im allgemeinen anbelangt, so kommt er zu der Ansicht ihrer vollen Identität und zwar in dem Sinne, daß der Leib die Erscheinung oder die Sichtbarkeit der Seele sein soll. Nur Dinge psychischer Natur besitzen absolute Existenz. Dementsprechend gibt es auch nur psychische Vorgänge, denen im Gebiete der Körperwelt physische Veränderungen als ihre Erscheinungen entsprechen. Das Verhältnis beider Arten von Vorgängen zu einander ist kein kausales, sondern das des sogenannten psychophysischen Parallelismus, d. h. sie gehen einander nur parallel. Die beiden bisher genannten Theorien führen weiter zur Annahme der Allbeseelungslehre. Der psychophysische Parallelismus beschränkt sich bei Paulsen nämlich nicht darauf zu behaupten, daß nur einigen physischen Vorgängen solche psychischer Art entsprechen, vielmehr ist diese Korrespondenz eine universelle; auch die Identitätstheorie fordert den Panpsychismus, da nach Paulsen nicht einzusehen ist, warum nicht allem, was uns erscheint, also auch der anorganischen Natur, ein wenn auch ungleich entwickeltes Seelenleben zuzuschreiben ist. In Anschluß an Fechner begründet Paulsen die Allbeseelungslehre aber auch unabhängig von seinen anderen Theorien. Entsprechen nach dem Parallelismus allen physischen Vorgängen psychische, sind diese uns aber nicht sämtlich bewußt, so müssen wir ein unbewußtes oder unterbewußtes Seelisches annehmen. Da nach der Indentitätstheorie das ganze leibliche Leben die sichtbare Darstellung des Seelenlebens ist, so ist auch der ganze Leib Sitz der Seele und nicht nur ein Teil desselben; allerdings kann nach Paulsen die Seele nicht wirklich im Körper lokalisiert werden. Von einem Sitz der Seele spricht er nur in dem Sinne, daß die seelischen Aeußerungen mit gewissen physischen Vorgängen regelmäßig verknüpft sind. Zudem lassen sich, wie Paulsen erklärt, Gedanken, Gefühle oder Willenserregungen gar nicht auf bestimmte Teile des Körpers beschränken. Nur einem besonderen Seelensubjekt, meint er, müßte ein Sitz im Körper zugeschrieben werden; dieses Subjekt lehnt Paulsen aber im Sinne der Aktualitätstheorie ab. Das Wesen der Seele besteht im Willen, ein Gedanke, in dem sich Paulsen der voluntaristischen

Psychologie Schopenhauers in weitgehendem Maße anschließt. Das Problem der Unsterblichkeit der Seele hat Paulsen zwar aufgegriffen, er vermag es aber nicht, zu einer eindeutigen Lösung desselben zu kommen.

Diese Psychologie soll nun der Gegenstand unserer Untersuchungen sein. In einem ersten Teile gedenke ich Paulsens psychologische Ansichten darzustellen, um sie in einem zweiten Teile zu kritisieren, dessen letzter Abschnitt eine zusammenfassende Würdigung der Psychologie Paulsens enthalten soll.

Dasjenige Werk, das für die Darstellung der Paulsenschen Psychologie in erster Linie in Betracht kommt, ist die „Einleitung in die Philosophie" (39. u. 40. Aufl. Stuttgart-Berlin 1924), die 1892 zum ersten Mal erschien.[1]) Außerdem werden wir heranziehen:

„Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Band 115, 1900;

„Parallelismus oder Wechselwirkung?", ebenda Band 123, 1904;

„Die Zukunftsaufgaben der Philosophie", Hinnebergs Kultur der Gegenwart I, 6, 1905;

„System der Ethik", Berlin 1889;

„Immanuel Kant", Stuttgart 1899;

Geleitwort zu Fechners Schrift „Ueber die Seelenfrage", 2. Aufl. Hamburg-Leipzig 1907;

„Gustav Theodor Fechner", Internationale Wochenschrift I, 1907;

„Was Kant uns sein kann?", Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 5, 1881;

„Ueber den Begriff der Substantialität", ebenda Bd. 1, 1877;

„Ueber das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft", ebenda Band 1;

„Ueber die prinzipiellen Unterschiede erkenntnistheoretischer Ansichten", ebenda Bd. 1;

„Aus meinem Leben", Jena 1909.

---

[1]) Zitate mit bloßen Seitenzahlen in dieser Arbeit sind der „Einleitung" entnommen.

I. Darstellender Teil.

1. Erkenntnistheoretische Vorbemerkungen.

Die psychologischen Theorien Paulsens beruhen zu einem wichtigen Teile auf seinen erkenntnistheoretischen Ansichten. Hat doch die Metaphysik überhaupt — und um durchaus metaphysische Fragen handelt es sich in der Paulsenschen Psychologie — nach Paulsen die Entscheidung der Erkenntnistheorie abzuwarten, ehe sie selbst als Wissenschaft auftritt. [1]) Ein anderes Mal (366/67) erklärt er zwar, eine selbständige Behandlung der metaphysischen Fragen sei zu fordern, fügt dieser Behauptung jedoch trotzdem sofort „notwendige Ergänzungen" erkenntnistheoretischer Art hinzu. Sachlich lassen sich Paulsens psychologische Untersuchungen nicht von seinen erkenntnistheoretischen Ansichten trennen

Für Paulsen ist die „Phänomenalität der Körperwelt und die Realität der geistigen Welt der erste feste Punkt in der Philosophie" (Parallelism. od. Wechselwirkg. S. 77). In der „Einleitung" (370 f.) werden wir auf den Standpunkt, daß die Körperwelt nur Erscheinung ist, durch sinnesphysiologische Erwägungen geführt, womit sich Paulsen in einen gewissen Gegensatz zu Kant stellt (375), der von der kritischen Reflexion über das Wesen von Raum und Zeit ausging. Mit Kant und Schopenhauer gelangt Paulsen aber zu der idealistischen Ansicht in Bezug auf Raum und Zeit und ist gewiß erst durch das Studium dieser Philosophen zum erkenntnistheoretischen Idealismus gekommen.

Sinnesphysiologische Erwägungen führen uns zu der Ansicht, daß die sog. sekundären Qualitäten nicht den Dingen angehören, sondern erst durch das beobachtende Subjekt diesen zugesprochen werden. Wenn wir einen Apfel wohlschmeckend nennen, so heißt das nicht, daß der Wohlgeschmack im Apfel wäre, vielmehr ist in diesem nur eine Kraft, den Geschmackssinn so oder so zu affizieren (371). Das Schmecken selber ist in uns, und durch dieses erst gelangen wir dazu, den Apfel süß zu nennen. Durch solche Betrachtungen kommt Paulsen auf einen Standpunkt, den vor Kant schon Demokrit, Cartesius, Hobbes, Locke u. a. vertreten hatten, indem er die bloße Subjektivität der sinnlichen Qualitäten annimmt.

Aber dieselbe Betrachtung, die uns zu diesem Resultate führt, nötigt uns, auch die Subjektivität der sog. primären Qualitäten anzunehmen (373). „Ohne Gesichtssinn und Tastsinn würde von Ausdehnung und Solidität so wenig die Rede sein wie ohne Gehör von Tönen." Auch wird die Ausdehnung gar nicht unmittelbar von uns wahrgenommen. Die Seele baut, wie Lotze in seiner „Medizinischen Psychologie"

[1]) Ueber die prinzipiellen Unterschiede erkenntnistheoretischer Ansichten, S. 166, 167; vgl. Zukunftsaufg. d. Philos. S. 394.

nach Paulsen überzeugend dargelegt hat, das räumliche Wahrnehmungsbild nicht auf Grund von ausgedehnten Bildern der Außenwelt, sondern von Nervenerregungen auf. Das auf unsere Netzhaut auffallende Bild ist nicht die Wahrnehmung, selbst wenn es als solches ins Gehirn geleitet würde. Wie es also immer mit der Ausdehnung in der Außenwelt stehen mag, das Abbild in unserer Wahrnehmung wird nicht von außen her aufgenommen, sondern bei Gelegenheit irgend einer Erregung spontan von uns hervorgebracht wie Ton oder Farbe (374). Mit Kant argumentiert Paulsen ferner gegen die Möglichkeit eines realen Raumes überhaupt. Was sollte der Raum sein? Ein leeres Gefäß? „Nun, ein Gefäß, das keine Wände hat, und von dem man überhaupt nicht sagen kann, was es ist und wodurch es sich vom Nichts unterscheidet, das ist doch ein sehr wunderliches Wirkliches, Kant nennt es nicht mit Unrecht ein „seiendes Unding". Nicht besser steht es mit der Zeit, dem leeren Gefäß, worin alle Ereignisse sind" (375). „Setzt man dagegen Raum und Zeit . . . als bloße Verhältnisse der Dinge, die wir durch Erfahrung kennen lernen, so gerät man mit der Mathematik in Konflikt: ihre Sätze würden dann zu empirischen Verallgemeinerungen und verlören damit ihre apodiktische Gewißheit." (376). Es besteht also kein Grund mehr, die Ausdehnung als absolute Bestimmtheit der Körper anzusehen. Damit fällt das objektive Dasein des Körpers überhaupt. Ein Körper ist ein subjektives Gebilde, „das auf Grund irgendwelcher Erregungen von unserer Intelligenz hervorgebracht wird" (374). Die Körper haben gar keine andere Existenz als die von Objekten, die ein Subjekt schafft und sich setzt (82; Zukunftsaufg. d. Philos. S. 398). Und doch spricht Paulsen der Körperwelt nicht jede Realität ab. „Ausdehnung, Solidität, Bewegung sind in derselben Weise wie Gerüche und Geschmäcke, Farben und Töne als bloße Symbole einer transzendenten Wirklichkeit anzusehen" (374). „Die Betrachtung, daß Körper keine absolute Realität haben, sondern bloße Erscheinungen sind, kann nicht die Bedeutung haben, also ist die Körperwelt nichts als die Summe von Wahrnehmungen in so und so vielen Subjekten" (Parallel. oder Wechselwirkg. S. 81); eine relative Existenz kommt auch ihr zu.

So bleibt Paulsen nicht auf dem Boden eines reinen Phänomenalismus stehen. Kein gesunder Kopf, meint er, (378/79), könne auch nur einen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß es eine Welt unabhängig von unseren Vorstellungen gebe. In der äußeren Erfahrung kommen wir allerdings nicht zu einer Erkenntnis dieser Wirklichkeit, da wir hier nur von unseren Vorstellungen wissen, sehr wohl aber in der inneren Erfahrung. Unser Inneres „ist im Bewußtsein, wie es an sich ist. Gefühle, Bestrebungen, Vorstellungen, Gedanken werden erlebt, vorgestellt, gedacht, wie sie an sich sind, ihr Dasein ist ja nichts anderes als ihr Erlebt- und Gedachtwerden". [1]) In seiner Selbstbiographie erwähnt Paulsen (152), daß er diesen Gedanken der Wiederherstellung der realistischen Auffassung für das Innenleben von Beneke übernommen habe. Die Uebereinstimmung ist auch im einzelnen erheblich. Für Beneke wie für Paulsen erkennen wir unser Inneres deswegen, wie es an sich ist, weil hier Objekt und Subjekt ein und dasselbe sind. So sagt Paul-

[1]) 394/95; vgl. Immanuel Kant S. 254.

sen (395): „Sein und erkannt werden fallen hier in eins zusammen", und Beneke erklärt in seinem „System der Metaphysik und Religionsphilosophie" [1]): „Hier haben und sind wir Vorstellen und Sein zugleich und können somit das Vorstellen wirklich und vollgenügend mit dem Sein vergleichen".

Diese Ansicht steht in geradem Gegensatz zu der von Kant in der Transzendentalen Aesthetik aufgestellten Lehre, daß wir durch die Selbstanschauung unser Inneres seinem wahren Wesen nach so wenig zu erkennen vermögen, wie durch die Sinnlichkeit äußere Objekte. [2]) Für Kant ist die Erkenntnis unseres Innenlebens aus dem Grunde nicht im Sinne des Realismus aufzufassen, weil die Zeit als die Anschauungsform unseres inneren Sinnes den Dingen selber fremd ist. Während sich Beneke dagegen darauf beruft, daß das Zeitverhältnis nicht dem inneren Sinn, sondern dem wahrgenommenen Sein selber angehöre, fühlt sich Paulsen mit Kant in dem Gedanken eins, daß auch die Zeit eine subjektive Anschauungsform ist (395 f.); dagegen wendet er sich ebenfalls gegen die Konstruktion des „inneren Sinnes" durch Kant. Für die innere Anschauung falle ja ein solches Medium, wie es für die äußere die Sinnlichkeit ist, weg; der Begriff der Erscheinung passe also garnicht für die Bewußtseinsvorgänge. [3]) Aehnlich wie Beneke [4]) kommt er also zu dem Satz: „Ich erkenne die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, soweit ich selber sie bin" (395).

Diese erkenntnistheoretischen Untersuchungen bilden nicht nur eine wesentliche Grundlage für die Psychologie Paulsens, sondern sie werden auch ihrerseits durch psychologische Erwägungen ergänzt.

2. Der psychophysische Parallelismus und die Identitätstheorie.

Während sowohl im Altertum wie auch im Mittelalter eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nicht bezweifelt wurde, hielten eine Reihe von Denkern im siebzehnten Jahrhundert eine gegenseitige Beeinflussung beider für unmöglich. Cartesius bekannte sich zwar noch nicht zu dieser Ansicht, er lieferte aber durch seine Lehre von der völligen Verschiedenheit von Leib und Seele als der ausgedehnten und der denkenden Substanz den Grund für die spätere Ablehnung ihrer Wechselwirkung durch andere Philosophen. Zudem forderte Cartesius eine mechanistische Naturerklärung, die zu der genannten Kausaltheorie in Widerspruch steht. So dachten die sog. Okkasionalisten konsequenter, wenn sie, von Cartesius ausgehend, eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele für unmöglich erklärten. Gott allein vermag nach ihrer Lehre zwischen beiden Substanzen eine Verbindung herzustellen. Bei Gelegenheit einer Veränderung in der einen von beiden bewirkt die Gottheit jedesmal einen entsprechenden Vorgang in der andern. Leibniz stellte

---

[1]) Berlin 1840 S. 69.

[2]) Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Aesthetik S. 71 ff. (Kritik der reinen Vernunft hrsg. v. K. Kehrbach 2. Auflg. Leipzig 1878). An anderen Stellen scheint Kant allerdings auch die Ansicht zu vertreten, daß wir unser Inneres erkennen, wie es an sich ist.

[3]) Zukunftsaufg. d. Philosophie S. 397, J. Kant S. 294.

[4]) System der Metaphysik S. 75.

dem Okkasionalismus die Lehre von der prästabilierten Harmonie entgegen, wonach Gott ursprünglicher Weise Leib und Seele im Verhältnis zu einander so eingerichtet hat, daß sich die körperlichen und die geistigen Veränderungen immer entsprechen. Dieses Verhältnis der prästabilierten Harmonie dehnt Leibniz auf die ganze Natur aus, sodaß, wie er meint, eine Wechselwirkung zwischen den Dingen überhaupt ausgeschlossen ist. Vor Leibniz hatte schon Spinoza eine neue Lösung des Problems zu geben versucht. Für die Welt unserer Erfahrung herrscht nach dessen Ansicht ein völliger Dualismus von Leib und Seele. Im Gegensatz zu Cartesius lehrt er aber weiter die Unmöglichkeit ihrer Wechselwirkung. Jede physische Veränderung ist aus physischen, jeder psychische Vorgang aus psychischen Ursachen zu erklären. In metaphysischer Hinsicht sind aber Leib und Seele indentisch, da Ausdehnung und Denken Attribute derselben Substanz sein sollen. Es ist dasselbe Geschehen, das sich das eine Mal als psychischer, das andere Mal als physischer Vorgang manifestiert. Somit ist die ganze Natur nach Spinoza beseelt.

Die Ansicht Spinozas fand in der Folgezeit zunächst keine Vertreter mehr; dagegen dauerte der Kampf zwischen der Wechselwirkungslehre, dem Okkasionalismus und der prästabilierten Harmonie weiter fort. Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wurden dann die Angriffe auf die Kausallehre nicht mehr erneuert. So steht z. B. Kant schon in seiner ersten Schrift auf dem Boden dieser Theorie, deren Richtigkeit erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts wieder bezweifelt wurde. Jetzt trat als Gegner der sogenannte psychophysische Parallelismus oder, wie ihn Paulsen auch nennt, die Koordinationstheorie auf. Nach dieser Lehre vermögen körperliche und seelische Vorgänge nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung zu einander zu stehen, vielmehr entsprechen sie sich gegenseitig nur und gehen einander parallel.[1])

Paulsen erklärt ausdrücklich eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele für denkbar (94) und für möglich (98, Noch ein Wort zur Theorie d. Parallelismus S. 1.) Die Erfahrung spreche nicht entscheidend für den Parallelismus oder für die Wechselwirkung, da das Experiment zur Erfassung dieser komplizierten Vorgänge nicht ausreiche. Weder ist nach Paulsen der Parallelismus im stande, die physischen oder psychischen Vorgänge besser zu erklären, als die Wechselwirkung es tut, noch ist er überhaupt durchführbar. Das physische Aequivalent eines einfachen psychischen Vorganges läßt sich nicht in concreto bestimmen (99).

Aber der psychophysische Parallelismus hat vor der Annahme einer Wechselwirkung große Vorzüge. Die Kausaltheorie widerspricht nämlich nach Paulsens Meinung wichtigen naturwissenschaftlichen Postulaten; der Parallelismus dagegen ist sowohl dem naturwissenschaft-

---

[1]) Zur Geschichte der gegen die Wechselwirkungslehre gerichteteten Theorien verweise ich außer auf sehr kurze Bemerkungen Paulsens in seiner „Einleitung" (59 ff. u. 96 ff.) auf Erhardt „Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele" (Leipzig 1897 S. 1 ff.), Rehmke „Außenwelt und Innenwelt, Leib und Seele" (Greifswald 1898 S. 9 ff.) und Siekermann, „Zur Kritik der Hypothese des psychophysischen Parallelismus" (Greifswald 1899 S. 4 ff.).

lich gerichteten als auch dem philosophischen Denken am meisten gemäß." [1])

Den naturwissenschaftlichen Anschauungen soll der Parallelismus insofern entgegenkommen, als er insbesondere einen formalen Materialismus gestattet. Dieser besteht darin, daß zur Erklärung der Vorgänge in der äußeren Natur nur äußere Ursachen angenommen werden, ohne daß damit der Materialismus zu einer metaphysischen Theorie erhoben werden müßte. „Ein Dualismus, der die Welt aus zwei heterogenen Bestandteilen, aus Körpern und Seelen, die aufeinander einwirken, zusammensetzt, wird das naturwissenschaftliche Denken immer abstoßen" (98; vgl. 180).

Was den Physiker veranlassen wird, sich gegen die Annahme einer Wechselwirkung zu erklären, ist nach Paulsen das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität (Parallelismus oder Wechselwirkung S. 78 f.) und das Energiegesetz (95/96), die beide mit der Wechselwirkung schlechthin unvereinbar sein sollen.

Das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität schränkt den Begriff der Natur so ein, daß unter ihm nur die äußere Natur, also mit Ausschluß des Geistigen, verstanden wird. Es behauptet also die Geschlossenheit der äußeren Kausalzusammenhänge und die Unmöglichkeit ihrer Unterbrechung durch psychische Vorgänge. Nun ist dieses Prinzip nach Paulsen allerdings nur eine Forderung, aber diese ist nicht dem Parallelismus zuliebe aufgestellt worden. Früher setzte man in die Lücken der Erkenntnis des Physischen das Wirken der Gottheit oder das von Dämonen ein. Dann erkannte man die Naturgesetzmäßigkeit; sobald diese als lückenlos befunden wird, ist ein Wirken der Seele auf den Körper nicht mehr möglich. So ist für die Naturwissenschaft dieses Prinzip ein „wohlbegründetes Axiom", und sie tut gut, es beizubehalten, bis es widerlegt ist [2]). „So wenig die Aristotelische Erklärung der Ernährung und der Zeugung aus der Wirksamkeit der Seele eine Erklärung im naturwissenschaftlichen Sinne war, so wenig hat die Erklärung der Bewegungen, die ein Schreiber ausführt, aus den Absichten der Seele irgendwelche Bedeutung für unsere physiologische Erkenntnis" (Parallelismus oder Wechselwirkung S. 80). Und wenn an Stelle von Bewegungen eine Empfindung oder Vorstellung tritt, so ist für den Physiker als solchen eine Lücke im Kausalzusammenhang, da psychische Vorgänge mit den Beobachtungsmitteln der Naturforschung nicht nachgewiesen werden können (94). Freilich, meint Paulsen, eine rein naturwissenschaftliche Erklärung der Lebensvorgänge ist noch unendlich weit von ihrem Ziele entfernt. Aber trotzdem würde die Einführung nicht physischer, „mit den Mitteln des Naturforschers überhaupt nicht feststellbarer und kontrollierbarer Kräfte", wie Lebenskraft, Seele und dergl. abzulehnen sein, „sofern sie mehr sein wollen als die bloße

[1]) 98; vgl. „Noch ein Wort zur Theorie des Parall." S. 1, „Parall. oder Wechselwirkung". S. 77. Es ist bezeichnend für Paulsen, daß er bei der Entwicklung seines Standpunktes zwar von einer Kritik des Materialismus ausgeht, der aus erkenntnistheoretischen (82 f.) und naturphilosophischen (84 ff.) Gründen unmöglich sei, andererseits aber doch dem materialistischen Naturforscher den Parallelismus empfiehlt, da er alle materialistischen Forderungen erfülle.

[2]) Parall. od. Wechselw. S. 78, 79; Zukunftsaufg. d. Philos. S. 403.

Andeutung, daß hier Gruppen von Tatsachen vorliegen, die es noch nicht gelungen ist, auf rein physische Ursachen zurückzuführen". [1])

Das Gesetz von der Erhaltung der Energie wird von Paulsen ebenfalls zur Begründung des parallelistischen Standpunktes herangezogen [2]). Kann nämlich bei allen Veränderungen in der äußeren Natur weder eine Vermehrung noch eine Verminderung der Energie eintreten, so ist eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele unmöglich; beim Wirken der Seele auf den Körper würde die physische Energie vermehrt werden, es würde Energie „aus nichts" (95, 96) entstehen. Beim umgekehrten Vorgang würde eine Verminderung der Energiemenge des Körpers stattfinden. Nun ist das Energiegesetz nach Paulsen freilich „nicht das Ergebnis erfahrungsmäßiger Feststellung des Bestandes an Energie im Universum zu verschiedenen Zeitpunkten, sondern ein Axiom, das der Verstand, allerdings an der Hand der Tatsachen, der Naturforschung als Prinzip zu Grunde legt" (95). Ja, das Experiment ist nicht imstande, „die Behauptung: in den lebenden Körpern finde in irgend einem Umfang Verlust und andererseits Neuerzeugung von Energie statt, durch entscheidende Versuche zu widerlegen". Trotzdem ist das Gesetz aufrecht zu erhalten, denn, so sagt Paulsen, „ich finde die Maxime, in der physischen Welt kommen Bewegungen vor, deren Ursachen gänzlich außerhalb der physischen Welt liegen, so sehr gegen den Geist der Naturforschung verstoßend, die seit nunmehr drei Jahrhunderten in festem Gange ein Gebiet der Natur nach dem andern erobert hat, daß eine Philosophie, die hierauf besteht, mit der Naturwissenschaft niemals in Frieden leben kann" (Noch ein Wort z. Theorie des Parallelismus S. 3).

Zu diesen beiden Argumenten gesellt sich bei Paulsen die Überlegung, daß die Form der Wirksamkeit der Seele auf den Körper schlechthin geheimnisvoll sei. Über die Art und Weise, wie die Seele es anfängt, etwa den Muskeln des Armes Nervenimpulse zuzuführen, vermöge auch der gründlichste Physiolog nicht mehr zu sagen als der gemeine Mann (102).

Dem philosophischen Denken soll der Parallelismus ebenfalls weit entgegenkommen, dann nämlich, wenn er wie von Paulsen idealistisch gefaßt wird, d. h. wenn der Vorbehalt gemacht wird, daß den beiden Seiten, dem Physischen und dem Psychischen, nicht im gleichen Sinne Realität zukommt. Der Parallelismus nimmt dann „den erkenntnistheoretischen Idealismus, der die Körperwelt als Erscheinung ansieht, in sich auf" und gibt der Ansicht, daß die Welt im Grunde psychischer Natur ist, eine naturphilosophische Unterlage (98/9), indem er nämlich zu einer idealistischen Identitätstheorie und damit zur Allbeseelung führt, wovon noch zu sprechen sein wird.

Ehe wir jedoch auf die Identitätstheorie eingehen, wollen wir uns

---

[1]) Zukunftsaufg. d. Philos. S. 403/04.

[2]) 65, 95/6. Noch ein Wort zur Theorie des Parall. S. 3. Keineswegs von allen Parallelisten wurde dieses Gesetz für beweiskräftig gehalten; es sei beispielsweise auf W. Wundt („Ueber psychische Kausalität und das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus", Philos. Studien X. S. 31) und König („Die Lehre vom psycho-physischen Parallelismus und ihre Gegner", Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik Bd. 115 S. 186 f.) verwiesen.

die Konsequenzen des Parallelismus vor Augen führen, die Paulsen zu ziehen entschlossen ist. Es sind nach Paulsen deren zwei.

Einmal führt der Satz des Parallelismus, daß alle physischen Vorgänge nur aus physischen Ursachen zu erklären sind, zu der sog. Automatentheorie. Auch zur Erklärung der verwickeltsten Bewegungen lebender Körper, auch der schwierigsten Kunsttätigkeiten des Menschen als physischer Leistungen darf keine psychische Ursache herangezogen werden. „Ein Feldherr schlägt mit hunderttausend Soldaten eine Schlacht: der vollkommene Physiolog würde alle diese Vorgänge als physisch bedingte aus der Konstitution dieser Körper, dieser Nerven- und Muskelsysteme und andererseits der Natur der einfallenden Reize konstruieren. Er würde uns den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft nach seiner Leiblichkeit als eine Art Uhrwerk demonstrieren; bei dieser Disposition der Gehirnzellen, diesen Verbindungen untereinander und mit motorischen Nerven mußten solche auf die Netzhaut, auf die Tastnerven der Finger wirkende Reize solche Bewegungen veranlassen, prinzipiell nicht anders wie bei einem Schreibautomaten. Von Absichten und Gedanken wäre bei jener Demonstration gar nicht die Rede". „Gedanken können so wenig den Finger bewegen, als sie den Mond aus seiner Bahn zu lenken vermögen" (101; vgl. 66). Paulsen weiß, daß diese Konsequenz sehr gewagt ist. „Aber das ist ja Unsinn, wird der gesunde Menschenverstand sagen — das kann ja kein Körper leisten, das kann nicht ohne Denken und Absicht erklärt werden". Paulsen weist demgegenüber auf Spinoza hin, der (Ethik III. 2. schol.) erklärt, noch niemand habe bisher angeben können, was ein Körper als solcher zu leisten vermöge. Während aber Spinoza zur Erläuterung seiner Ansicht das Beispiel der Nachtwandler heranzieht, die ohne Bewußtsein die kompliziertesten Handlungen ausüben, führt Paulsen folgendes Beispiel an. Wenn einer Person im hypnotischen Schlafe der Auftrag gegeben wird, am anderen Tage mittags um 12 Uhr aus einem bestimmten Hause mit dem Taschentuch aus dem Fenster zu winken, so wird sie dem Auftrage gehorchen, ohne zu wissen, was im hypnotischen Zustand mit ihr vorging. Das ist nach Paulsen nur so zu erklären, daß die Worte des Hypnotiseurs dem Gehirn eine bestimmte Disposition gegeben haben und die Reihe der befohlenen Bewegungen durch den Glockenschlag zwölf ausgelöst wurde, prinzipiell „nicht anders wie die Bewegungen der Weckeruhr, wenn der Zeiger die eingestellte Stunde überschreitet." Mit den vielen Millionen Zellen der Hirnrinde, die ihrerseits wieder aus unzähligen Molekülen besteht, lasse sich ungleich mehr machen als mit unseren Maschinen (103).

Eine zweite Konsequenz des Parallelismus ist der Satz, daß alle psychischen Vorgänge nur aus psychischen Ursachen zu erklären sind (104). Wenn ich die Schläge einer Glocke wahrnehme, so ist meine Gehörsempfindung also nicht das Ergebnis der Einwirkung materieller Vorgänge auf mein geistiges Sein. „Wodurch ist also die Empfindung verursacht? Von einem in der Seele des Hörers vorhergehenden Bewußtseinsvorgang? Aber offenbar nicht, denn sie tritt in zeitlicher Folge auf jeden beliebigen Bewußtseinsvorgang ein. Es muß also die Ursache außerhalb der eigenen Bewußtseinszustände gesucht werden." Da Schall-

wellen als Ursache der Empfindung nicht in Betracht kommen, so muß die Empfindung als Wirkung gewisser, jenen Schallwellen parallel gehenden, inneren Vorgänge betrachtet werden (105). So gelangt Paulsen zum universellen Parallelismus und damit zur Allbeseelung. Wie zum Panpsychismu führt der Satz, daß psychische Vorgänge psychische Ursachen voraussetzen, auch zur Annahme eines Unbewußten oder doch Unterbewußten, „womit der universelle Parallelismus eigentlich erst durchführbar wird" (97). Sind nämlich die psychischen Ursachen nicht im Bewußtsein, so müssen wir sie als unbewußtes Psychisches konstruieren, und dieses muß also existieren, „denn non entis nullus effectus" (138; vgl. 158). Den uns nicht bewußten leiblichen Vorgängen entsprechen dann unterbewußte Seelenvorgänge.

Auf diese Weise ist nach Paulsen die Körperwelt ohne Einschränkung dem Physiologen zur Verfügung gestellt. Dieser braucht für seine Erklärungen weder einen Gott noch einen Geist anzunehmen. „Nur eines bitten wir uns dagegen einzuräumen; daß er uns nun gestatte, über diese physische Welt uns weitere Gedanken zu machen. Zuerst den Gedanken, daß sie Erscheinung sei, Objekt für ein Subjekt, sodann Gedanken darüber, was nun diese Welt an sich selbst sein möge. Wenn er das tut, dann können wir in Frieden leben" (104; vgl. 65, 66). Diese Arbeitsteilung ist umso eher möglich, als zwischen einer mechanistischen Erklärung und idealistischer Interpretation der Naturvorgänge kein Gegensatz stattfindet. Denn was das naturwissenschaftliche Denken eigentlich ablehnen will, das ist nicht das Dasein eines weiteren ideellen Inhalts der Wirklichkeit außer dem physikalischen Bestand, sondern die Verwendung jenes ideellen Inhalts zur physikalischen Erklärung. So muß denn alles physisch zugehen und erklärt werden, und alles muß metaphysisch betrachtet und umgedeutet werden (180/81). „Die Metaphysik hat keine Aufgaben innerhalb der Physik zu lösen" (Zukunftsaufgaben der Philosophie S. 404). [1])

Paulsen hatte den Parallelismus nur unter dem erkenntnistheoretischen Vorbehalt angenommen, daß den beiden parallelen Reihen nicht in demselben Sinne Realität zukomme (S. 11 dieser Arbeit). Seine Untersuchungen hatten ja das Resultat ergeben, daß wir unsere Innenwelt so erkennen, wie sie objektiv real ist; die Körperwelt ist dagegen

---

[1]) Ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, die das Problem der Wechselwirkung einer solchen Auffassung bietet, läßt sich mit dieser auch die Tatsache der Zweckmäßigkeit in der Natur kaum vereinigen. Es ist u. E. unmöglich, die Vorgänge zumal in der organischen Welt rein mechanisch zu erklären. Paulsen glaubt aber diese Schwierigkeit dahin auflösen zu können, daß er eine mechanistische und eine teleologische Interpretation jener Vorgänge vereinigt. Er erklärt, in der physischen Welt herrsche nur physische Kausalität, in der begleitenden Innenwelt dagegen Finalität (250). Nun vermögen wir nicht die ganze Welt von der Innenseite zu fassen. Die teleologische Deutung ist so nach Paulsen kaum mehr als eine unbestimmte Möglichkeit (252). Eine mechanistische Interpretation soll danach für die physische Welt gelten, sagt aber nicht das Letzte über die Dinge aus. Dagegen möchten wir bemerken, daß eine Zweckmäßigkeit, die in der äußeren Natur nichts zu erreichen vermag, da sich dort alles nach rein mechanischen Gesetzmäßigkeiten richtet, ihren Sinn verloren hat. Tatsächlich erklärt Paulsen die Vorgänge auch in der organischen Natur damit mechanistisch. Gegen diese Auffassung sprechen aber gewichtige Gründe. (Vgl. die kritischen Ausführungen in dieser Arbeit S. 49 ff.)

bloße Erscheinung. Wessen Erscheinung ist sie nun aber? Ist das ihr zu Grunde liegende Reale von dem als real erkannten Psychischen verschieden oder mit diesem identisch; oder anders ausgedrückt, sind Leib und Seele im Grunde dasselbe und besteht die sog. Identitätstheorie zu Recht? Nun wird erst von der Identität von Leib und Seele aus die Tatsache des psychophysischen Parallelismus verständlich, da jeder Vorgang sich dann zweimal manifestiert, in der physischen Welt als Bewegung, in der psychischen als geistiger Vorgang. Die Metaphysik Spinozas ist für Paulsen die „vorweggenommene Lösung" der Frage des Verhältnisses zwischen der körperlichen und der geistigen Welt; erst das moderne Denken gelangt wieder zu dieser Auffassung. Aber während für Spinoza Leib und Seele als gleich real neben einander bestehen, ist es vom Paulsenschen Standpunkte aus ein Fortschritt, daß Leibniz den Schwerpunkt des beiderseitigen Verhältnisses auf die psychische Seite verlegte (97). Wie wir sahen, erklärt Paulsen selbst das Seelische für das allein wahrhaft Reale, denn: „Ist die Körperwelt Erscheinungswelt, hinweisend auf ein an sich Wirkliches, das dem im Selbstbewußtsein erlebten Wirklichen verwandt oder gleichartig ist, so ist nicht abzusehen, warum das im Selbstbewußtsein Erlebte nicht auch in der Erscheinungswelt als ein Physisches vorkommen sollte" (Noch ein Wort z. Theorie d. Parall. S. 1). „Etwas von dem, was die uns als Körperwelt gegebene Wirklichkeit an sich selbst ist, erkennen wir allerdings, indem wir sie aus unserem Innenleben deuten. An einem Punkte tut dies alle Welt. Die lebenden Körper werden als Träger eines begleitenden Innenlebens aufgefaßt. Man muß nur den Mut haben, diese Deutung an der Hand der Analogie auf die ganze physische Welt auszudehnen, und es gibt kein dem menschlichen Erkennen schlechthin Undurchdringliches mehr"(399). „Gibt es überhaupt Wirkliches außer dem, was in meinem Bewußtsein als sein Inhalt Wirklich ist, so kann es gedacht werden nur als gleichartig meinem eigenen seelischen Innenleben" (Zukunftsaufg. d. Philos. S. 398/99). Das ist — so möchten wir hinzufügen — derselbe Schluß, durch den auch Beneke von der Erkenntnis des Innenlebens zu der Annahme kommt, daß die Außenwelt unserer Innenwelt im Grunde ähnlich sein müsse. [1]) Paulsen geht aber insofern über Beneke hinaus, als er zur vollen Identität von Leib und Seele kommt, indem er erklärt: „Der Leib ist die Sichtbarkeit oder die Erscheinung der Seele." [2]) Schopenhauer hat nach Paulsen der Identitätstheorie dadurch eine bedeutsame Wendung gegeben, daß er das Wesen des dem Körper zu Grunde liegenden Seelischen als Willen bestimmt (97), eine Formulierung, die, wie wir noch sehen werden, auch Paulsen übernimmt. [3])

---

[1]) Beneke, System der Metaphysik, S. 144.

[2]) 400; vgl. Was Kant uns sein kann, S. 56.

[3]) Aus unserer Darstellung geht hervor, daß sowohl die Identitätstheorie als auch der Parallelismus bei Paulsen einen ganz anderen Sinn haben, als beiden Ansichten ursprünglicherweise zukommt. Sollen zwei Dinge miteinander identisch sein, so ist die Voraussetzung dafür die, daß beide gleich real sind. Als wirklich vorhanden werden sie in das Verhältnis der Identität gesetzt. Für Paulsen gibt es aber allein das eine der beiden Dinge in Wirklichkeit, nämlich die Seele; der Körper ist deren Erscheinung. Diese Art von Identität ist nun eine ganz andere, als Spinoza und die meisten modernen Identitätstheoretiker sie an-

3. Die Allbeseelungslehre.

Die eine Wurzel der Allbeseelungslehre Paulsens liegt, wie wir schon gesehen haben, in der parallelistischen Theorie, die die Geschlossenheit der psychischen Kausalreihe verlangt. Wir vermögen nicht für jeden psychischen Vorgang eine psychische Ursache anzugeben. Da aber der Parallelismus eine solche verlangt, so muß sie konstruiert werden; dem scheinbar Unbelebten wird ein gewisses Seelenleben zugeschrieben (104, 105, 121), eine Konsequenz, zu der sich schon Spinoza bekannte. Auch die Identitätstheorie fordert nach Paulsen den Panpsychismus, denn: „Es liegt kein Grund vor, das, was in gleicher Weise uns als Erscheinung gegeben ist, grundsätzlich ungleich zu behandeln, oder also einige Körper als die sichtbaren Träger eines Seelenlebens, andere dagegen als bloße Körper ohne alles Innenleben anzusehen" (401). Da wir übereingekommen sind, daß die Realität der Körperwelt darin besteht, daß sie Erscheinung eines Geistigen ist, so würde die Annahme unbeseelter Körper zum Illusionismus führen (121). Weiterhin fordert eine idealistische Weltanschauung die Allbeseelung, weil man ohne sie auf dem Boden des Materialismus stehen bleibt; die Bewußtseinsvorgänge würden dann zu bloßen Nebenvorgängen des Naturlaufs werden, zu wunderlichen Anomalien, mit denen der Naturforscher nichts anzufangen weiß, und denen er vom kosmischen Standtpunkte aus keine große Bedeutung beilegen wird (107). So ist für Paulsen die Frage der Ausdehung der Beseelung die „Kardinalfrage der Ontologie" (106).

In der Begründung des Panpsychismus schließt sich Paulsen insbesondere Fechner an, dessen Argumente er, wenn auch mit Auswahl, im einzelnen übernimmt. An Schopenhauer lehnt sich Paulsen insofern an, als er durch diesen Denker zu der Ansicht kommt, daß erst eine voluntaristische Psychologie die Allbeseelung glaubhaft mache (135). Sind nämlich Vorstellen und Denken Grundfunktionen der Seele, so wird man allerdings die Pflanzen oder gar das Anorganische kaum als beseelt denken können. „Sind aber Willensvorgänge die Urform seelischer Vorgänge . . ., dann besteht jene große Kluft nicht mehr, die das denkende Wesen von den Naturkräften trennt. [1])

Wie unter den Gründen für die Annahme des Parallelismus finden wir auch unter den Argumenten Paulsens, die für die Allbeseelung sprechen sollen, den Gedanken einer Versöhnung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. Daß der Panpsychismus der Philosophie entgegenkommen soll, haben wir soeben gesehen. Dem naturwissenschaftlichen Denken aber soll es genehm sein, daß die organische und die unorganische Welt eine gemeinsame Natur bilden. Seitdem nämlich die Lebenskraft als besonderes Prinzip verworfen wurde, „ist das Leben

---

nehmen. Ähnlich steht es mit Paulsens Parallelismus. Sollen zwei Reihen von Vorgängen einander parallel gehen, so ist es notwendig, daß beide wirklich sind. Für Paulsen gibt es aber nur eine Reihe, die andere ist deren Erscheinung und existiert nur in unserer Vorstellung. Ausführlicher werden wir uns mit Paulsens eigenartiger Auffassung des Parallelismus und der Identitätstheorie in unseren kritischen Auseinandersetzungen beschäftigen.

[1]) 135; vgl. Was Kant uns sein kann S. 55.

in die elementaren Gebilde, aus denen der Organismus besteht, hinabgedrungen". Die Naturwissenschaft kann nun einheitliche Erklärungsprinzipien für alle physischen Vorgänge verwenden. Für sie ist es jetzt ebensogut eine physische Wirkung physischer Ursachen, wenn ein Reiz ein Tier zum Aufspringen bringt, als wenn eine Billardkugel in Bewegung gesetzt wird (119).

Da wir nur durch einen Analogieschluß unseren Mitmenschen ein Seelenleben zuschreiben, werden wir die Frage nach der Ausdehnung der Beseelung durch Analogien zu beantworten suchen (109). Diese gelten für das Tierreich sicher; niemand wird heute noch den Tieren ein Seelenleben absprechen wollen. Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit den Pflanzen? Paulsen tritt auch hier für die Beseelung ein. Tier- und Pflanzenwelt sind nicht reinlich voneinander geschieden, beide sind Äste eines gemeinsamen Stammes (109, 110).[1]) Die Verschiedenheiten des leiblichen Baues von Pflanze und Tier sind kein Einwand gegen die Beseelung der ersteren (112, 113).[2]) Die hauptsächlichsten Lebensvorgänge der Pflanzen und Tiere ähneln sich in weitgehendem Maße: Ernährung, Wachstum, Aufbau der Zellen, Fortpflanzung durch Keime, Entwicklung und Tod (11).[3]) Paulsen entgegnet mit Fechner dem Einwand, daß den Pflanzen Nerven fehlen, an die das Seelenleben erfahrungsgemäß geknüpft sei, mit dem Hinweis, daß es auch Tiere ohne Nerven gibt (11).[4]) Zudem ist dieses Urteil nicht genügend begründet; es ist nach dem Schema gemacht: Katzen können sich ohne Beine nicht bewegen, also können sich Geschöpfe ohne Beine nicht bewegen. Schlangen und Würmer widerlegen den Schluß (111, 112).[5]) Überdies fehlt den Pflanzen keineswegs spontane Bewegung; diese ist zwar rein mechanisch bedingt, aber dasselbe gilt ja nach der parallelistischen Theorie auch von den Bewegungen der Menschen (112). Die Last des Beweises hat nicht der zu tragen, der die Beseelung der Pflanzen behauptet, sondern der, der sie leugnet, da es Willkür ist, einem Gebiete organischen Lebens das Seelische abzusprechen (113).

Sind wir weiterhin im stande, auch dem anorganischen durch Analogieschlüsse ein psychisches Leben zuzuschreiben? In Bezug auf die Substanz unterscheiden sich Organisches und Anorganisches nicht, findet doch ein völliger Wechsel der Materie des belebten Körpers statt, indem er Stoffe aus der anorganischen Natur aufnimmt und an diese

---

[1]) Ebenso Fechner, Über die Seelenfrage, 2. Aufl. Hamburg-Leipzig 1907. S. 96 ff.

[2]) In diesem Punkt ist Paulsen vorsichtiger als Fechner, der (Seelenfrage S. 66 ff.) diese Verschiedenheiten als „Argument der Ergänzung" für die Richtigkeit der Theorie der Pflanzenseele anführt. Tier und Pflanze sollen sich nach Fechner psychisch gegenseitig ergänzen, ähnlich wie beim Menschen Mann und Weib (Ebenda S. 73.)

[3]) Fechner beruft sich auf solche Analogien als sein erstes Argument für die Annahme einer Pflanzenseele (Seelenfrage S. 48 ff.).

[4]) Fechner ging noch weiter, indem er (Nanna, Leipzig 1848 S. 37 f; Seelenfrage S. 27/28) darauf hinwies, daß wir ja nicht wissen, was die Nerven fähig macht, ein Nervenagens zu leiten; so könnte in den Pflanzen ein Analogon zu den Nerven existieren.

[5]) Dieser Gedanke findet sich auch bei Fechner (Nanna S. 38 f., Seelenfrage S. 27), der nur ein anderes Beispiel gibt.

abgibt. Ohne die Annahme der Allbeseelung bleibt es unerklärlich, woher denn das erste Seelenleben kommen soll. Die erste Gefühlsregung im ersten Protoplasmaklümpchen würde etwas absolut Neues sein, entstanden aus nichts. [1]) Woher sollte ferner bei der Zeugung das neue Seelenleben kommen? Es ist doch nicht anzunehmen, daß die Seelen auf den entstehenden Körper warten, um in ihn hineinzufahren, oder daß das neue Seelenleben durch Teilung der Elternseele entstand (114). Andererseits ist die Materie ja nicht tot. Der Begriff der Materie als einer bloß ausgedehnten Substanz ist längst aufgegeben. Die Moleküle und Atome sind außerordentlich beweglich und kompliziert und stehen in beständiger Wechselwirkung zu einander. Ist es angesichts solcher Tatsachen noch sinnlos, von einem gewissen Seelenleben der Materie zu sprechen, das im letzten Grunde mit dem tierischen und menschlichen verwandt ist (115—117)?

So erklärt sich Paulsen für die Annahme der Beseelung der ganzen Welt und übernimmt weiterhin von Fechner die Lehre vom Stufenbau innerhalb des Kosmos.[2]) Dabei stellt Paulsen ausdrücklich fest,[3]) daß die letztere Ansicht mit wissenschaftlichen Beweisen nicht gestützt werden kann; hier muß die religiöse Betrachtung aushelfen.[4]) So wie unser Leib ein Teil einer höheren Einheit, unseres Planeten, und mit diesem eines kosmischen Systems ist, so verhält es sich auch mit unserm Seelenleben. Dieses ist in das Leben der Erde eingegliedert, der eine besondere psychische Existenz zukommt, und besitzt nur eine relative Selbständigkeit. Die Lebensrhythmen unseres Planeten äußern sich im Wechsel der Jahreszeiten, von Tag und Nacht, Ebbe und Flut. Neben der Erde besitzt jedes Gestirn ein eigenes Seelenleben. Auf den Einwand, daß ja weder Nerven noch andere tierische Organe an den Gestirnen zu bemerken sind, ist zu entgegnen, daß die Lebensbedingungen der Himmelskörper keine solchen erfordern (123).

Den Schlußstein dieser Gedanken bildet die Annahme einer alles Seelische umschließenden Weltseele (125). Wie die organische Zelle selbständig und doch Glied eines Leibes ist, der wiederum der Gattung und weiterhin der Erde angehört, so steht unser Seelenleben in einem höheren Verband, dessen letzte Einheit der Allgeist ist (265/66). Und wie jedes körperliche System Träger eines Innenlebens ist, so wäre dann das Weltsystem die äußere Erscheinung Gottes; diesen erreicht nicht mehr das Wissen, hier setzt der Glaube ein. Fechners Verdienst ist es, die Brücke zwischen Wissen und Glauben aufgerichtet zu haben, indem er vom Ich und seiner Doppelgestalt als Seele und Leib ausgehend zu Gestirnenseelen und der Weltseele gelangt (125).

---

[1]) 114/15; Zukunftsaufgaben d. Philos. S. 399; bei Fechner Seelenfrage S. 188 u. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1897 S. 37.

[2]) Fechner vertritt diesen Gedanken besonders in „Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits", 2. Auflage Hamburg-Leipzig 1901.

[3]) 122, 124/25, 260, 263/64, Zukunftsaufgaben d. Philos. S. 408/09.

[4]) 125; ähnlich erklärt Fechner (Seelenfrage S. 17) die ganze Seelenfrage überhaupt für eine Glaubensfrage.

4. Die aktualistische Auffassung vom Wesen der Seele.

Paulsen schließt sich der Reihe von Denkern an, die die Annahme einer besonderen Seelensubstanz ablehnen, und meint: „Das Dasein der Seele geht in dem Seelenleben auf, hebt man die psychischen Vorgänge auf, so bleibt kein Substantiale als Rückstand" (144).

Die Ablehnung des Substanzbegriffes für das Seelenleben folgt bei Paulsen aus seiner Auffassung des Substanzbegriffes überhaupt. Danach ist, ähnlich wie für Mill, auf den er hinweist, eine Substanz eine Gruppe permanent coexistierender möglicher Empfindungen (Über den Begriff der Substantialität S. 506). Damit ist der Substanzbegriff im überlieferten Sinne aufgehoben. Auch Kant läßt nach Paulsen darüber keinen Zweifel, daß Substanz nur eine Gruppierungsform des Wirklichen in unserer Vorstellung ist (147); selbst die Atome sind nichts Letztes. Der Physiker soll daher im Anschluß an Kants dynamische Theorie und W. Ostwalds energetisches System bei Kräften als Letztem stehen bleiben. Die Wirklichkeit besteht dann aus psychischen und physischen Kraftsystemen, zwischen denen regelmäßige Coordination stattfindet. Sie sind zuletzt im Universum zu einem einheitlichen psychophysischen System zusammengeschlossen (149/50). Die Kräfte aber inhärieren nicht Substanzen (384). Kraft ist nicht ein besonderes Wirkliches, sondern eine Denkform, durch die wir den Zusammenhang der Erscheinungen vorstellen. Definiert wird eine Kraft durch ihre mögliche Wirkung oder Arbeitsleistung (383; Was Kant uns sein kann S. 25). Die moralische Kraft der Tapferkeit bedeutet also nur, daß wir von dem Menschen, dem wir sie zuschreiben, ein bestimmtes Verhalten in der Gefahr erwarten. Fechner und Wundt haben diese Bedeutung des Kraftbegriffes erkannt.[1]) So verschwindet praktisch bei Paulsen der letzte Rest eines Substantiale überhaupt.

Zur Ablehnung des Seelensubstantiale kommt Paulsen auch durch seine erkenntnistheoretischen Ansichten. Wir erkennen unser Innenleben so, wie es wirklich ist. Unsere innere Wahrnehmung läßt uns aber keine Seelensubstanz sondern nur wechselnde Zustände und Vorgänge erkennen, wie Hume in seiner Abhandlung über die menschliche Natur dargetan hat (389).[2]) Aber nicht nur ist ein psychisches Subjekt durch die innere Wahrnehmung nicht gegeben, sondern es darf auch nicht hinter dem Gegebenen gesucht werden. Paulsen wendet die Frage nach dem psychischen Subjekt so, daß sie mit der Frage nach dem Ding an sich der seelischen Erscheinungen zusammenfällt. Die Tätigkeiten unserer Seele würden danach die uns gegebenen Erscheinungen eines uns unbekannten

---

[1]) 383 Anm.; so hat für Fechner (Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre, Leipzig 1855 Seite 179) der Kraftbegriff nur die Bedeutung einer gesetzlichen Abhängigkeit, und Wundt erklärt (System der Philosophie, Leipzig 1889, S. 299) dadurch, daß die Kraft nicht mehr als ein Vermögen, aus dem Wirkungen hervorgehen, sondern als in ihren Wirkungen selbst bestehend angesehen werde, sei sie erst aus einer qualitas occulta in den Begriff eines bestimmt nachweisbaren Geschehens übergegangen.

[2]) Aus diesem Werke sei folgende Stelle angeführt, die in der Uebersetzung von Köttgen und Lipps, Hamburg-Leipzig 1895, S. 361/62 lautet: „Wenn ich meinen Blick auf mein Ich richte, so kann ich dieses Ich nie percipieren ohne eine oder mehrere Perceptionen; ich kann überhaupt nichts percipieren als eben Perceptionen. Die Zusammensetzung solcher Perceptionen muß also das Ich ergeben."

realen psychischen Subjektes sein (381, Zukunftsaufgaben d. Philos. S. 397). Eine solche Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich darf aber aus erkenntnistheoretischen Gründen in Bezug auf das Innenleben nicht gemacht werden.[1]) Die Seele ist also nichts als die Einheit des Seelenlebens.

Während so die Aktualitätstheorie durch die übrigen Theorien Paulsens gefordert wird,[2]) sucht Paulsen seine Ansicht durch folgende Gründe noch weiterhin zu stützen.

Ein Seelensubstantiale ist nicht wirklich denknotwendig. Paulsen unterscheidet zwei Arten von Denknotwendigkeiten, eine „echte oder logische" und eine „falsche oder psychologische". Jene kommt jedem formell richtig gefolgerten Satz zu: wer die Prämissen anerkannt hat, kann sich dann der Konklusion nicht entziehen. Die unechte oder psychologische Notwendigkeit dagegen entspringt aus der Gewöhnung; was wir oft oder immer sehen, hören, denken, erscheint uns zuletzt als notwendig, sein Gegenteil als unmöglich.[3]) Da uns die sinnliche Wahrnehmung alle Eigenschaften an einem beharrlichen Ding haftend zeigt, so folgert man unrichtig, daß auch Vorstellungen und Gedanken an einem beharrlichen Ding hängen. Da aber an der ausgedehnten Substanz, dem Leibe, die psychischen Vorgänge nicht haften wollen, so bilde man den Begriff der unausgedehnten Substanz. Nun müsse man sich diese irgendwie vorstellen, und damit bleibe eine Neigung bestehen, sie sich materiell, sei es auch ätherisch, zu denken. Durch den Substanzbegriff werden so nach Paulsen materialistische Anschauungen tief in philosophische Systeme hineingetragen, die an sich sonst nicht materialistisch sind (Über d. Begriff der Substantialität S. 502). Eine idealistische Denkweise verlangt den Verzicht auf diesen „Schatten körperlichen Stoffes," der ein „Wirklichkeitsklötzchen," ein „hölzernes Seelenatom," ein „Realitätspünktchen" oder ein „Bröckchen allgemeinen Realitätsstoffes" bleibt. Es ist zu begrüßen,

---

[1]) Auch für Fechner ist die Frage nach dem seelischen Subjekt zugleich die Frage nach dem Ding an sich, das hinter den seelischen Erscheinungen liegen soll (Atomenlehre S. 96). Er lehnt dieses Ding an sich wie jedes andere ab, da für ihn die Erscheinung überhaupt der wesentliche Inhalt aller Existenz ist (Ebenda S. 94, 98.)

[2]) Paulsen erklärt (Parallelismus oder Wechselwirkung S. 83), die Aktualitätstheorie sei nicht als eine Folge des psychophysischen Parallelismus anzusehen. Dieser hindere garnicht, die Dinge in der Psychologie wie in der Physiologie zu nehmen, wie sie sind. Selbst wenn der Körper nicht einheitlich organisiert wäre, so brauche man deshalb auf parallelistischem Standpunkte nicht die Einheit des Seelenlebens aufzugeben. Es könnte ja der Raum etwa als principium individuationis betrachtet werden, welches für die sinnliche Wahrnehmung das vervielfältigen würde, was in Wirklichkeit einfach ist. Nun ist es aber leicht zu zeigen, daß ein innerer Zusammenhang zwischen Parallelismus und Aktualitätstheorie besteht. Ist doch nirgends in der Körperwelt ein Korrelat für ein einheitliches psychisches Subjekt zu finden, da jeder Körper aus einer Vielheit besteht, ohne daß ein Teil das Ganze beherrschen oder verbinden könnte, indem er selbst absolut einheitlich wäre. Darauf hat Busse (Geist und Körper, Seele und Leib, Leipzig 1903, S. 322 f.) hingewiesen. Es kommt dazu, daß die meisten Parallelisten wie Wundt (Ueber die Definition der Psychologie, Philosophische Studien Band XII S. 75 f.), Jodl (Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896 S. 31 f., 70 f.), Ebbinghaus (Grundzüge der Psychologie, Leipzig 1902 S. 12 ff.) sich auch für die Aktualitätstheorie entscheiden.

[3]) S. 392; Ueber den Begriff der Substantialität S. 498 f.

daß Wundt (System der Philosophie S. 389 ff.) gezeigt hat, daß der Substanzbegriff auf dem Gebiete der Körperlichkeit entstanden ist und nur hier anwendbar bleibt.[1]) Damit ist auch das Verhältnis der Inhärenz auf die Materie beschränkt (Über den Begriff der Substantialität S. 502).

Die Einheit des Bewußtseins verlangt nach Paulsen kein Seelensubstantiale zu ihrer Erklärung. „Oder", so fragt er (386/87), „sollte etwa schon dadurch, daß die Vorgänge a, b, c demselben A „inhärieren", das Bewußtsein ihrer Einheit bewirkt werden? Aber dann müßte ja Selbstbewußtsein die Form aller Zusammenfassung von Akzidenzen in einer Substanz sein. Es muß also noch eine besondere Qualität der Seelensubstanz hinzukommen, um ihre Akzidenzen zu Gliedern einer Bewußtseinseinheit zu machen." Diese Qualität müßte dann für sich aufgezeigt werden; aber wie die Bewußtseinseinheit zu stande kommt, ist so unerklärlich wie das Bewußtsein selbst. [2])

Eine Seelensubstanz ist aber auch garnicht möglich. Alle Eigenschaften, die wir ihr zulegen, sind Negationen oder bloß formale Bestimmungen, die keine Antwort auf die Frage nach dem Was geben: Immaterialität, Einfachheit, Beharrlichkeit, Selbständigkeit. Es ist aber garnicht einzusehen, was ein unbestimmtes Irgendetwas tun kann, um Gedanken und Gefühle, die als solche nicht real wären, wirklich zu machen (145), noch was einer Vorstellung als solcher fehlt, um wirklich zu sein (Ueber den Begriff der Substantialität S. 498). Wie sollte sich außerdem eine Seelensubstanz zum Stoffwechsel verhalten? Seelisches Leben ist nicht an einen starren Bestand von Elementen, sondern an ihren Wechsel geknüpft. Sollte das Seelenreale hiervon eine Ausnahme machen? Und wo ist es vor der Geburt, wo nach dem Tode? (155).

Wer aber trotz allem einwendet, ein Gefühl könne nicht ohne jemanden sein, der es habe, mißversteht nach Paulsen seine eigene Forderung (146). Er wolle damit nur sagen, daß ein Gefühl nie vereinzelt vorkomme, sondern nur im Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens. In diesem Sinne hindert uns garnichts zu sagen: „Die Seele ist gegenüber den einzelnen Vorgängen die Substanz, die sie hervorbringt und trägt. Ohne das Seelenleben in seiner Gesamtheit könnten die einzelnen Tätigkeiten allerdings nicht sein. Ein besonderer Träger müßte aber wiederum auf einem Träger beruhen und so fort. „So besteht das Dasein der Seele in ihrem Leben, in der Einheit auf einander bezogener psychischer Vorgänge; nehmen wir diese weg, so bleibt kein Rückstand" (384). Das Seelenatom ist nichts als ein Rückstand überlebter Metaphysik (144).

---

[1]) S. 145 Anm. Hier lehnt sich Paulsen so eng an Wundt an, daß er seine eigenen Anschauungen vom Wesen der Materie vergißt. Jetzt hat für ihn der alte überlieferte Substanzbegriff für die Materie wieder volle Berechtigung, die Atome sind das absolut beharrliche und unveränderliche Substrat der Materie.

[2]) Ähnlich äußert sich Fechner (Atomenlehre S. 96); er findet es wunderlich, wenn man für die vorhandene Einheit der Seele noch einen besonderen Grund in einem starren Wesen suchen will.

5. Der Sitz der Seele im Leibe.

Die Frage nach dem Sitz der Seele im Leibe wird von Paulsen im engen Anschluß an seine aktualistische Auffassung von der Seele beantwortet. Für diese Ansicht nämlich hat die Frage eigentlich ihren Sinn verloren (150 f.). „Ist . . . die Seele nichts als die Einheit des Seelenlebens, nicht aber eine davon trennbare, für sich seiende Substanz, so kann sie natürlich ebenso wenig im Gehirn sein oder irgendwo einen Raum einnehmen oder erfüllen als der einzelne Gedanke" (151). Für Paulsen hat somit die Frage nur noch den Sinn: mit welchen physischen Vorgängen im Leibe sind die seelischen Vorgänge regelmäßig verknüpft; oder anders gewendet: sind alle physiologischen Prozesse im leiblichen System von seelischen Vorgängen begleitet, oder nur ein Teil derselben?

Die natürliche Auffassung ist nach Paulsen die, daß der ganze Leib Empfindungen zu haben scheint. Wie kam man nun darauf, den Seelensitz einzuschränken? Der Grund dafür war die Erfahrungstatsache, daß die verschiedenen Teile des Leibes von verschiedener Wichtigkeit für die Seele sind. Der Verlust eines Armes stört das seelische Dasein nicht, während dieses mit der Zerstörung des Gehirns aufhört. Unterscheidet man in der Seele verschiedene Seelenkräfte, die den seelischen Funktionen entsprechen, so kommt man zu ihrer Lokalisierung in verschiedenen leiblichen Organen; so „hat die platonische Philosophie folgendes Schema: im Kopf hat das Denkende seinen Sitz, im Herzen die höheren geistigen Affekte, unter dem Zwerchfell endlich die sinnlich-animalischen Triebe" (151). Neben jenen Erfahrungstatsachen sprach auch die Physiologie für die Beschränkung des Seelensitzes. Sie zeigte, daß die Nerven, insbesondere das Gehirn, mit dem Seelenleben in enger Beziehung stehen. Eine Empfindung kommt erst dann zu stande, wenn die Nerven Erregungen ins Gehirn leiten. Ist die Nervenleitung unterbrochen, gelangt die Erregung also nicht ins Gehirn, so wird keine Empfindung ausgelöst. Daraus schließt man, daß das Gehirn Sitz der Seele sei. Ferner haben Metaphysiker wie Cartesius, Herbart und, wie Paulsen meint, Lotze versucht, der Seele einen Sitz in einem möglichst eng begrenzten Gebiet, am liebsten in einem einzigen Punkt des Gehirns zuzuschreiben, um ihre mit dem Leibe in Wechselbeziehung stehende Seelensubstanz zu lokalisieren. Sobald wir uns die unausgedehnte einfache Seelensubstanz anschaulich zu machen suchen, sind wir gezwungen, sie uns in einem Punkte vorzustellen.

Wie steht es aber mit diesen Ueberlegungen? Das soeben angeführte metaphysische Argument scheidet für Paulsen von vornherein aus, da er eine Seelensubstanz ablehnt; besteht aber die Seele in ihren Tätigkeiten, so läßt sich kein Grund angeben, warum deren physische Begleiterscheinungen sich an einem Punkte abspielen sollten. Vom Standpunkte der Metaphysik aus will Paulsen somit nicht entscheiden, ob der Sitz der Seele ausgedehnt oder punktförmig ist. Aus rein psychologischen Erwägungen heraus läßt sich dieses Problem auch nicht lösen; das Selbstbewußtsein weiß unmittelbar überhaupt nichts von begleitenden Nervenvorgängen und ihrer Lokalisation. Der Physiologie aber liegt es näher, einen ausgebreiteten Sitz der Seele anzunehmen;

hat sich doch gezeigt, daß wenigstens in mancher Hinsicht regelmäßige Beziehungen zwischen einzelnen psychischen Funktionen und mehr oder minder bestimmt umschriebenen Gehirnpartien besteht. Es ist möglich, „begrenzte Gebiete der Gehirnrinde zu bezeichnen, deren Funktion Bedingung für das Zustandekommen der verschiedenen Sinneswahrnehmungen und ihrer Erinnerungen, des Sprechens und des Sprachverständnisses sind" (154). Man wird also annehmen dürfen, daß die physischen Funktionen dieser Teile das physische Aequivalent der entsprechenden psychischen Vorgänge sind. Für den Physiologen ist dann das physische Aequivalent auch auch der einfachsten psychischen Vorgänge als ein Nervenprozeß zu konstruieren, an dem sich zahlreiche Elemente beteiligen.

Wenn wir aber die Beseelung nicht auf einen einzigen Punkt beschränken dürfen, so erhebt sich die Frage, wie weit sie sich über den Körper erstrecken soll. „Es erscheint kaum möglich, innerhalb des Nervensystems ein bestimmt umgrenztes Gebiet auszusondern, um allein an dessen Erregungen psychische Begleiterscheinungen zu knüpfen, während ähnliche Vorgänge jenseits dieser Grenze eine solche Bedeutung nicht haben sollten. Und das Nervensystem ist wieder in seinem physiologischen Leben, seinem Stoffwechsel, so innig mit dem ganzen leiblichen Leben verwachsen, daß seine Isolierung schlechthin undurchführbar, also auch seine Isolierung in Hinsicht auf das psychische Leben willkürlich erscheinen muß" (156). Ist also ein Teil des Körpers beseelt, so muß es der ganze Körper sein. Wird aber andererseits einer seiner Teile als unbeseelt angesehen, so muß man nach Paulsen wegen der geschilderten Verbundenheit der Teile immer weiter gehen, bis der ganze Leib zu einem Mechanismus wird, dessen sich die immaterielle Seelensubstanz bedient.

So bleiben zwei Möglichkeiten. „Entweder man betrachtet den ganzen Leib mitsamt dem Nervensystem als ein System von äußeren Mitteln der Seele, oder man sieht in dem ganzen leiblichen Leben die sichtbare Darstellung oder das physische Aequivalent des Seelenlebens" (157). Paulsen entscheidet sich für die letztere Ansicht, zumal biologische und entwicklungsgeschichtliche Tatsachen für sie zu sprechen scheinen. Die einzelligen Lebewesen besitzen kein Nervensystem; ihre Beseelung erstreckt sich auf den ganzen Leib, ohne an ein Zentrum gebunden zu sein. „Ist" aber „der organischen Materie ursprünglich an jedem Punkte Beseeltheit eigen, so ist nicht abzusehen, wie sie dieselbe später sollte völlig eingebüßt haben; Zentralisierung des physischen Lebensprozesses auf höheren Entwicklungsstufen ist mit Umbildung des Lebens der Teile begleitet, aber nicht mit Vernichtung. Sollte nicht auf psychischem Gebiet ein ähnliches stattfinden?" Nun hat ferner jedes Lebewesen am Anfang der Entwicklung die Gestalt einer Eizelle; der physiologische Lebensprozeß beginnt also, ohne daß ein differenziertes Nervensystem vorhanden ist. Nehmen wir nun an, daß mit dem physiologischen Leben zugleich das psychische entsteht, so ist die Seele auf der ersten Stufe des Fötallebens an den gesamten leiblichen Lebensprozeß geknüpft. Mit zunehmendem Alter findet auch hier wohl eine Zentralisierung des Lebensprozesses statt, in keinem Teile des Leibes aber seine Vernichtung.

Die Beseelung haben wir uns nach Paulsen nicht so zu denken

daß einfache physische Atome als solche beseelt sind, vielmehr stimmt er[1]) einer Ansicht Fechners bei, die dieser die synechologische nennt; danach ist das Seelenleben an einen Zusammenhang vieler in beständiger Wechselwirkung und Bewegung befindlicher physischer Elemente gebunden[2]). Somit ist also auch von diesem Gesichtspunkte aus eine punktuelle Lokalisierung der Seele auszuschließen. Die von der Physiologie festgestellte Tatsache, daß es keinen Punkt im Körper gibt, mit dessen Zerstörung das Seelenleben aufhört, bestätigt diesen Gedanken. Die Metaphysik verhält sich ihm gegenüber widerum gleichgültig, sobald sie den Begriff des Seelensubstantiale aufgibt.

6. Die voluntaristische Auffassung des Seelenlebens.

Da Fühlen und Wollen nach Paulsen nicht von einander zu trennen sind und auf primitiver Entwicklungsstufe in eins zusammenfallen, so sind, wie er meint, Intelligenz und Wille die „beiden Seiten" (127) der Seele. Einer voluntaristischen Psychologie wird danach eine intellektualistische Auffassung vom Wesen der Seele entgegenstehen, je nachdem ob man die eine oder die andere Funktion als primär erklären wird. Jene Anschauung ist besonders durch Schopenhauer, diese durch Herbart vertreten. Paulsen schließt sich entschieden Schopenhauer an. Der Wille ist die Grundfunktion der Seele, ursprünglich ohne Vorstellung als blinder Drang oder Trieb; erst später bildet sich der Wille die Intelligenz als Werkzeug an (131). Unter den neueren Psychologen, die sich mehr als die frühere Psychologie auf die Biologie stützen, nennt Paulsen Wundt als Hauptvertreter dieser voluntaristischen Richtung. Neben diesem führt er auch G. H. Schneider an.[3])

Die Erfahrung lehrt uns nach Paulsen, daß in den niedrigsten tierischen Lebensformen von Intelligenz nicht die Rede ist. Blinder Drang bestimmt hier die Lebensbetätigung, „kaum viel anders als in der unorganischen Welt blinde Kräfte die Bewegung bestimmen" (129). So sicher wie der fallende Wassertropfen sich dem Schwerpunkt der Erde nähert, ohne von der Erde oder dem Gesetz, dem er folgt, zu wissen, so bewegt sich das niedere lebende Wesen gegen sein Ziel, ohne dieses zu kennen oder von sich zu wissen. In den höheren Organismen treten mit den entsprechenden Organen Wahrnehmung und Gedächtnis auf. Im Menschen entsteht das abstrakte Vorstellen. Aber die Ziele des Willens sind am Ende der Entwicklung dieselben wie am Anfang: die Erhaltung des Eigenlebens und der Gattung. Wie die allgemeine Entwicklung vollzieht sich auch die des Individuums; der Mensch tritt als blinder, intellektloser Wille in die Welt. Der Säugling ist ganz Wille; später entwickelt sich die Intelligenz, zunächst als

---

[1]) „Gustav Theodor Fechner" S. 62.

[2]) Vergl. Fechners Tagesansicht S. 246 ff., insbesondere S. 251.

[3]) Georg Heinrich Schneider, Der tierische Wille, Leipzig 1880. Wir haben hier aber einzuwenden, daß nach Schneider die Triebe, die der Anfang und die Grundlage alles Wollens sind, auf Grund von Gefühlen, Wahrnehmungen und Vorstellungen entstehen. (D. tier. Wille a. a. O. S. 148).

Betätigung der Sinne. Dann erwacht das Vorstellungsleben. „Zuletzt kommt mit dem Sprechen das Denken und wird allmählich zum obersten regulierenden Prinzip des Handelns".

Richten wir den Blick auf unser Innenleben, so sehen wir, daß hier alles auf das Vorhandensein und Überwiegen eines Willens hindeutet. Wir erkennen, daß der Wille es ist, der unseren Handlungen die Ziele setzt. Der Verstand sucht nur die Mittel und Wege, auf denen der Wille seine Zwecke erreichen kann. Dieser will das Ziel absolut, nicht auf Grund einer Erkenntnis von dessen Wert. Alle Organe stehen nur im Dienste des Willens; die Sinnesorgane verbinden ihn mit dem räumlich Entfernten, Vorstellen und Denken mit dem zeitlich Fernen.

Der Voluntarismus erlaubt Paulsen wie Schopenhauer erst die Vorgänge in der organischen Natur als triebartige Regungen zu erklären (135/36). Damit ergibt sich für Paulsen von dieser Seite her eine Bestätigung seiner Allbeseelungslehre. Während aber Schopenhauer den Willen als Erklärungsprinzip für die Vorgänge in der äußeren Natur benutzt, verwahrt sich Paulsen wegen seines konsequenten Parallelismus dagegen, ein geistiges Moment als Ursache für Vorgänge in der äußeren Natur heranzuziehen.[1])

Für Paulsen ist der Wille nirgends völlig blind, wie er wieder an anderer Stelle behauptet. Der Wille erzeugt den Intellekt nicht als sein Widerspiel, sondern durchaus zu seiner Förderung. Die letzte Aufgabe des Intellekts außer seinem Dienst im Geschäft der Selbsterhaltung ist, „dem Willen die Wirklichkeit vorzustellen, daß er ihrer Größe und Herrlichkeit inne werde (Was uns Kant sein kann S. 63).

Wir haben also nach Paulsen erkannt, daß alles Psychische im Grunde Wille ist; setzen wir die Richtigkeit der Annahme voraus, daß unser Seelenleben in einen höheren Seelenverband eingegliedert ist, so werden wir die Weltseele (S. 20 dieser Arb.) als einen „einheitlichen zielstrebigen Allwillen" erkennen, „der sich selbst in einer Unendlichkeit relativ selbständiger Willenssysteme verwirklicht. Sofern aber in der Erfahrung uns der Wille nie ohne Intelligenz in irgend einer Form gegeben ist, würden wir auch jenen Allwillen als mit Intelligenz in irgend einer Gestalt ausgestattet zu denken nicht umhin können" (Zukunftsaufg. d. Philos. S. 408).

Hier ist noch ein Wort über die Ansicht Paulsens über das Problem der Willensfreiheit anzufügen. Willensfreiheit im Sinne der absoluten Willkür unseres Handelns gibt es für Paulsen nicht, so wenig wie er einer streng deterministischen Ansicht zustimmt. Es kommen auch in der geistigen Welt nirgends isolierte oder gesetzlose Elemente vor. Ihre Beziehungen zu einander können wir zwar nicht auf rechnungsmäßige Formeln bringen, aber ihr Dasein tritt überall zutage. Kausalität gilt auch im Seelenleben, sofern sie als „regelmäßige Zusammenstimmung der Veränderung vieler Elemente" definiert wird. Aber diese Kausalität schließt die Freiheit und damit die Zielstrebigkeit des Willens nicht aus. Freiheit ist nicht Gesetzlosigkeit. Vielmehr wäre „das Auftreten absolut beziehungsloser Elemente, . . . die ohne kausalen

[1]) 109 Anm., 182, Zukunftsaufg. d. Philos. S. 404.

Zusammenhang mit dem Vorleben und der Folgezeit wären, Zerrüttung des Seelenlebens, ja völlige Zerstörung des seelischen Wesens." [1])

7. Das Unbewußte.

Wie bei der Darstellung des Paulsenschen Parallelismus gezeigt wurde, ist für Paulsen die Annahme eines Unbewußten eine der Konsequenzen der parallelistischen Theorie, die ihrerseits erst durch die Annahme eines Unbewußten durchführbar wird. Den leiblichen Vorgängen, die uns nicht bewußt werden, müssen unbewußte oder unterbewußte seelische Vorgänge entsprechen. Solche psychischen Aequivalente vegetativer Prozesse kommen uns nur dann zum Bewußtsein, wenn sie besonders stark werden; die Berührungen des leiblichen Lebens mit der Außenwelt dagegen rufen in der Regel Nervenerregungen hervor, deren psychische Korrelate eine größere Bewußtseinsnähe besitzen, wenn sie auch nicht immer bewußt werden.[2])

Was sind nun unbewußte Vorstellungen? Nun, für den Physiologen sind sie vorhanden als Dispositionen der Ganglienzellen der Hirnrinde. Ist eine Erregung vorüber, so bleibt eine Spur des physiologischen Vorganges zurück, und diese ist für den Physiologen die unbewußte Vorstellung. Aber, sagt Paulsen, damit ist die Sache nicht abgetan; dies ist nur die physische Seite des Vorganges. Scharf ist gegen die Ansicht anzukämpfen, daß gehirnphysiologische Untersuchungen etwas über das Wesen des Psychischen ausmachen könnten (137 Anm.). Soll die Theorie des Parallelismus zu Recht bestehen, so kann nicht eine bestimmte Disposition einer Ganglienzelle eine unbewußte Vorstellung sein oder für eine solche eintreten. Nervöse Dispositionen haben physische Wirkungen und nicht psychische; sie können neue Nervenerregungen hervorrufen, aber keine Vorstellungen. Was ist nun also eine unbewußte Vorstellung? Sie existiert nach Paulsen ebenso wie eine Farbe, die nicht gesehen wird. „Besteht das Dasein für die Ganglienzellen und Dispositionen in der Möglichkeit wahrgenommen zu werden, so kann man sagen: eben hierin besteht das Dasein der unbewußten Vorstellungen, in der Möglichkeit bewußt zu werden" (138).

Das Unbewußte ist nicht ein absolut Nichtbewußtes sondern ein minder Bewußtes. Es gibt quantitative Unterschiede in der Bewußtheit. Uebe ich gleichzeitig verschiedene Tätigkeiten aus, so sind sie nicht gleich stark in meinem Bewußtsein. Andererseits entschwindet ein Erlebnis dem Bewußtsein allmählich. Die Intensität des Bewußtseins ist aber auch an verschiedenen Tagen verschieden, ja Schwankungen in der Bewußtheit begleiten die Gesamtentwicklung des Lebens. Von einem Minimum am Anfang erhebt sich das Bewußtsein zur Zeit der Reife zu seiner größten Höhe, um dann wieder zu sinken. Das Unbewußte ist also nur eine Abstufung des Bewußten. Bei manchen Lebewesen wird die Seele

---

[1]) 243/44; vgl. System der Ethik I. S. 349 f.

[2]) Paulsen verweist auf Ed. v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten, in dessen 1. Band eine Fülle von unbewußten Vorgängen psychischer Art zusammengestellt sind.

die Stufe der Bewußtheit wohl überhaupt nicht erreichen. Paulsen nimmt nun an, daß einem herabgesetzten Maß von Bewußtsein auf der physiologischen Seite ein herabgesetztes Maß von Hirntätigkeiten entspricht. Denken wir etwa über ein abstraktes Problem nach, so sehen und hören wir zeitweilig überhaupt nichts. Trotzdem sind für diese Empfindungen entsprechende Nervenvorgänge und ihre psychischen Aequivalente vorhanden. Oft werden wir uns nachträglich bewußt, was wir hörten oder sahen; ja, wir vermögen noch Glockenschläge zu zählen, die wir überhört hatten. Absolut unbewußt waren also auch diejenigen Vorstellungen nicht, die uns nicht bewußt wurden; und auch für sie fehlten nicht entsprechende Vorgänge auf der physiologischen Seite.

Nur wenige Vorgänge unseres Seelenlebens sind im Bewußtsein; es ist wie bei einer Wassermasse, von der nur ein geringer Teil sich am Wellenspiel beteiligt, oder wie mit einem Volkskörper, in dem die wirtschaftliche Tätigkeit der Einzelnen nicht ins Gesamtbewußtsein kommt, während die Berührungen des Ganzen mit der Außenwelt, die „Grenzvorfälle" und diplomatischen Beziehungen leicht in das Bewußtsein gelangen (160).

8. Die Unsterblichkeit der Seele.

In den Auseinandersetzungen Paulsens über das Problem der Unsterblichkeit gehen verschiedene Gedanken nebeneinander her. Der eigentliche Kern der Paulsenschen Ansicht ist der, daß wir überzeitliches Leben besitzen, das, frei von aller Zeitlichkeit, nach unserem Tode nicht unwirklicher ist als zu unseren „Lebzeiten".

„Ein zweimaliges Leben der Seele in der Zeit, ein kurzes und nachher ein langes, ist so unannehmbar als ein zweites Leben des Fleisches" (Was Kant uns sein kann S. 67). Es gehört zur Natur des Lebens, daß es endlich ist (Ebenda S. 41). Aber damit ist es nicht nichts geworden. Das Vergangene ist ein ewiger Bestandteil der Wirklichkeit (257). Es ist „auf jede Weise undenkbar, daß ein Seelenleben absolut vergehe" (267). Ein Vorgang wird nicht dadurch unwirklich, daß er in die Vergangenheit übergeht, denn wäre das Vergangene ebenso unwirklich wie das, was nie war, so gäbe es offenbar keine Wirklichkeit; in der Gegenwart kann sie nicht sein, da diese ein ausdehnungsloser Zeitpunkt ist. Das Seelenleben, das der Vergangenheit angehört, ist also wirklich; und zwar existiert es in der Erinnerung. Dadurch hat es an dem weiteren Werden fortdauernd Teil. Ginge nun das Einzelleben nach dem Tode in die Erinnerung des Gesamtgeistes (vgl. S. 20 ds. Arb.) über, dann hätten wir in diesem Verhältnis „ein dauerndes Dasein und Wirken des Einzellebens auch nach dem Abschluß durch den Tod" (267).

Diesen Gedanken von der Unsterblichkeit als einer Fortdauer in der Erinnerung hat Paulsen aus Fechners Büchlein vom Leben nach dem Tode entnommen, auf das er (267) hinweist. Er folgt Fechner aber nicht unbedingt, behauptet er doch nicht wie dieser, eine persönliche

Unsterblichkeit annehmen zu müssen;[1]) allerdings hindert auch nach Paulsen nichts zu denken, daß eine wenigstens relative Selbständigkeit der Seele nach dem Tode bleibt.

Die etwas sophistisch anmutenden Darlegungen, daß ein Vergangenes nicht unwirklich sei, sind u. E. nur der unvollkommene Ausdruck für einen Gedanken, den Paulsen an anderen Stellen glücklicher ausgeführt hat. Er will nämlich sagen: „Das zeitliche Leben ist Erscheinungsform eines an sich nicht zeitlichen Daseins" (Was Kant uns sein kann S 67). In der Zeit sein ist nicht Bedingung des Wirklichseins (System der Ethik S. 344 f.). Die Zeit existiert nur in unserer sinnlichen Anschauungsform; dann kann aber auch nicht mit dem Zeitpunkt des Todes unser Leben beendet sein. Der Unsterblichkeitsglaube selbst will nach Paulsen nur besagen, daß dieses zeitliche Leben die Erscheinungsform eines an sich unzeitlichen Lebens ist.

[1]) In Fechners Büchlein vom Leben nach dem Tode (4. Aufl. Hamburg-Leipzig 1900) heißt es Seite 77: „Du hattest seither gemeint, die leichte Gestalt, in der ein Verstorbener Dir in der Erinnerung erscheint, sei bloß Dein innerer Schein. Du irrst; er selbst leibhaftig ist's, der in bewußtem Gange damit nicht bloß zu Dir, sondern in Dich eintritt . . . dem Rufe jedes folgend, der den Toten ruft oder von selber sich Dir stellend, dann mußt Du des Toten denken." (Vgl. ebenda Seite 33).

II. Kritischer Teil.

Innerhalb des Rahmens unserer Aufgabe ist es uns nicht möglich, eine durchaus erschöpfende Kritik der Paulsenschen Psychologie zu geben. Eine große Literatur hat sich mit den Theorien beschäftigt, zu denen sich auch Paulsen bekennt. Namentlich hat der Streit um den psychophysischen Parallelismus einen bedeutenden Umfang angenommen. So wird es sich für uns darum handeln, einige kritische Hauptgesichtspunkte herauszuarbeiten.

Paulsens erkenntnistheoretischer Ansicht, daß Raum und Zeit nur subjektive Anschauungsformen sind und die Körperwelt damit zur bloßen Erscheinung wird, möchten wir durchaus zustimmen. Auch die Begründung, die Paulsen für diesen Standpunkt gibt, scheint uns zutreffend zu sein. Der naive Realismus kann unsere Empfindungen gar nicht erklären, da diese von den Gegenständen und den von ihnen ausgehenden Reizen völlig verschieden sind. Gelangen wir aber durch solche und andere Erwägungen zu der Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten, so hat Paulsen ganz recht, daß wir dann konsequenter Weise auch die primären Eigenschaften der Dinge nicht als objektiv wirklich ansehen können. Die räumliche Ausdehnung der Dinge ist relativ und scheint in der Entfernung geringer zu sein als in der Nähe; ferner sind Raum und Zeit, wenn sie als objektiv real gedacht werden, zwei ewige und unendliche Undinge, wie Kant sagt. Sie vermögen nicht zu wirken und können daher auch nicht sein. Wir sind im Rahmen unserer Aufgabe nicht im stande, eine ausführliche Begründung des erkenntnistheoretischen Idealismus zu geben und weisen hier auf Kants Transzendentale Aesthetik und auf Untersuchungen hin, die Lotze in seinem Mikrokosmus[1]) und in seiner Metaphysik[2]) über die Idealität des Raumes angestellt hat. Eine ausführliche Begründung des idealistischen Standpunktes in Bezug auf Raum und Zeit gibt in neuerer Zeit Erhardt in seiner Erkenntnistheorie[3]). Auf Grund der Ausführungen dieser Forscher möchten wir Paulsens erkenntnistheoretische Ansichten im Prinzip als richtig anerkennen.

---

[1]) III. Band, Leipzig 1872 im Kapitel Über die räumliche und die übersinnliche Welt. S. 485 ff.

[2]) Leipzig 1879, im Kapitel Ueber die Subjektivität der Raumanschauung S. 193 ff. Während Lotze die Idealität des Raumes anerkennt, huldigt er in Bezug auf die Zeit wenigstens späterhin realistischen Anschauungen (Ebenda S. 268 ff.)

[3]) Leipzig 1894. Im fünften nnd siebzehnten Kapitel behandelt Erhardt die Apriorität von Raum und Zeit, im sechsten und achten Kapitel ihre Idealität.

Wir wir Paulsens Idealismus in Bezug auf die Außenwelt zustimmen konnten, so glauben wir mit Paulsen dort zu einer realistischen Ansicht zurückkehren zu müssen, wo es sich um die Erkenntnis unseres Innenlebens handelt. So hervorragende Philosophen wie Beneke und Schopenhauer haben sich zu dieser Annahme bekannt und machen sie zum Fundament ihrer Philosophie. Und in der Tat ist Paulsens Ansicht (S. 10 ds. Arb.), daß das Sein von Gefühlen, Bestrebungen, Vorstellungen und Gedanken nichts anderes ist als ihr Erlebt- und Gedachtwerden, gewiß zutreffend. Wenn sie nämlich nicht erlebt würden, so könnten sie, meinen wir, auch nicht sein. Das Vorhandensein eines Gefühles hängt von nichts anderem ab, als daß eine Seele es hat, und diesen Akt unserer Seele nennen wir eben ein Gefühl. Wie mit Gefühlen steht es mit Gedanken und Willenserregungen. Weil hier, wie Paulsen (S. 11 ds. Arb.) sagt, Sein und Erkanntwerden in eins zusammenfallen, so kann uns das wahre Wesen der Aeußerungen unserer Seele nicht durch eine subjektive Anschauungsform verborgen werden.

Wir wenden uns nun der eigentlichen Psychologie Paulsens zu. Hier tritt besonders sein psychophysischer Parallelismus hervor, den er in idealistischer Weise auffaßt. Paulsen kommt, ähnlich wie die anderen Parallelisten, deshalb zur Annahme des Parallelismus, weil er glaubt, daß gegen die Wechselwirkungslehre schwerwiegende Bedenken geltend zu machen sind. Vermögen nun die Gründe Paulsens gegen die natürliche Kausaltheorie diese zu erschüttern?

Paulsen lehnt die Wechselwirkungslehre deshalb ab, weil sie in der Naturwissenschaft zu seiner Zeit herrschenden Anschauungen weniger entgegenkam als der Parallelismus. Nun ist aber für die objektive Richtigkeit einer Theorie durch solche Erwägungen nicht allzu viel gewonnen, da die erwähnten Anschauungen, wie Paulsen selber erklärt, bloße Postulate und nicht gesicherte Erkenntnisse sind.

Ist aber eine Abgrenzung der Wissensgebiete von Philosophie und Naturwissenschaft auf dem von Paulsen vorgeschlagenen Boden überhaupt möglich? Hat die Philosophie einmal das Recht verwirkt, auf dem Gebiete der äußeren Natur in Gegensatz zu den Naturwissenschaften zu treten, so ist sie auf das allerschwerste geschädigt. Sie würde dann z. B. über die Frage der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nichts mehr zu sagen haben. Dagegen hat die physikalische Weltansicht mit der Anerkennung der mechanistischen Naturerklärung von seiten der Philosophie nur ein Zugeständnis erhalten. So hat Paulsen sich auch gefragt (180/82), ob für die Philosophie dann überhaupt noch ein Raum bliebe; er glaubt das aber annehmen zu dürfen, da sich selbst nach einer völligen Erklärung der äußeren Natur im mechanistischen Sinne die neue Frage erheben würde, was dies alles nun bedeute. Das ist gewiß richtig; aber wenn der Philosophie noch ein wissenschaftlicher Charakter zugesprochen werden soll, so darf ihr prinzipiell nicht verwehrt werden, zureichende Gründe für Erscheinungen auch der äußeren Natur aufzuzeigen.

Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität, auf das sich Paulsen als auf ein „wohlbegründetes Axiom" beruft, um die Unmöglich-

keit der Wechselwirkung darzutun, besagt, daß der physische Kausalzusammenhang in der Natur geschlossen ist, also keine Unterbrechung durch psychische Vorgänge erfährt. Die Begründung, die Wundt (Philosophische Studien X S. 29/30) für das Gesetz gibt, lautet: „Ueberall, wo ein stetiger Verlauf von Naturvorgängen eine exakte Feststellung zuläßt, da führt diese zu der Voraussetzung, daß die Naturkausalität ein in sich abgeschlossenes Gebiet bildet. Wo eine exakte Feststellung nicht möglich ist, da handelt daher gleichwohl die Naturwissenschaft unter dieser Voraussetzung". Für die Berechtigung einer solchen Erweiterung beruft sich Wundt auf die methodologische Regel, „daß die bei der Analyse einfacher Erscheinungen bewährten Prinzipien auf die Untersuchungen zusammengesetzter Vorgänge angewandt werden müssen, falls sich nicht direkte Gründe gegen eine solche Uebertragung nachweisen lassen" (Philosophische Studien X. S. 32/33). Es wird also von vornherein von Wundt angenommen, daß sich alle Vorgänge in der äußeren Natur nur durch ihre Kompliziertheit unterscheiden. Eine Einwirkung psychischer Kräfte schließt er damit bei der Begründung des Prinzips von vornherein aus und gewinnt so allerdings das Resultat, daß geistige Einwirkungen in der äußeren Natur unmöglich sind. Ed. v. Hartmann urteilt also mit Recht, daß das Prinzip eine petitio principii darstelle.[1]) Ist aber das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität, wie ja Paulsen zugibt, eine bloße Hypothese, so darf es nicht gegen die Wechselwirkungslehre entscheidend angeführt werden.

Als weiteres Argument gegen die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele führt Paulsen das Energiegesetz an. Zunächst fragt es sich aber sehr, ob dieses der Kausaltheorie überhaupt widerspricht. Das Energiegesetz besagt als solches nichts darüber, welche Effekte von welchen Ursachen abhängen.[2]) Es ist ein bloßes Transformationsgesetz[3]) und schließt also nicht in seinen Begriff ein, daß aus psychischer Energie keine physische und aus physischer Energie keine psychische entstehen dürfte. Eine andere Möglichkeit, das Energiegesetz mit der Wechselwirkungslehre zu vereinigen, ist die, daß man erklärt, es gelte ausschließlich für die Vorgänge innerhalb der äußeren Natur; die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele gehe so vor sich, daß durch sie die Energiemenge des Körpers weder vermehrt noch vermindert werde. Die körperliche Energie wird danach nur für materielle Vorgänge verwandt und geht bei der Wirkung auf die Seele nicht in diese über; es wäre somit das Wesen der Energie, physischer Art zu sein. Die Seele andererseits wirkt nach dieser Ansicht auf den Körper ein, ohne dessen Energiemenge zu vergrößern, indem sie nur die Richtung der körperlichen Bewegungen beeinflußt, nicht aber die Bewegungen selbst verstärkt oder vermindert. Dieser Auffassung neigen Forscher wie

---

[1]) Die moderne Psychologie, Leipzig 1901 S. 343/44.

[2]) Sigwart, Logik II, 1893 S. 528; vgl. Erhardt, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele S. 69 u. Günther, Leib und Seele, Paderborn 1925 S. 38 f.

[3]) C. Stumpf, Rede zur Eröffnung des Internationalen Psychologenkongresses, München 1896, abgedruckt in den Philosophischen Reden und Vorträgen von C. Stumpf, Leipzig 1910 S. 80.

Sigwart [1]), Stumpf [2]), Rehmke [3]), Wentscher [4]) und Ed. v. Hartmann [5]) zu. Busse [6]) hat gegenüber Ed. v. Hartmann darzutun gesucht, daß auch eine Aenderung der Richtung durch die Seele nur mit einem, wenn auch geringen Energieaufwand ausgeübt werden könne, und Erhardt äußert sich ähnlich [7]). Es bleibt hiernach also die Möglichkeit offen, daß der Körper auf die Seele ohne Energieaufwand zu wirken vermag und von der Seele entweder ohne oder unter ganz geringer Energieaufwendung beeinflußt wird. Eine solche Annahme würde auch zu den physiologischen Untersuchungen, die Atwater [8]) am menschlichen Organismus vornahm, nicht im Gegensatz stehen. Diese Versuche haben ergeben, daß die Energiesumme des Körpers sich zum mindesten nicht stark verändert, wenn er mit der Seele in Wechselwirkung steht; ein genaues Resultat ergab sich indessen nicht. Wir halten somit dafür, daß man auf Grund des Energiegesetzes keinen Widerspruch gegen die Wechselwirkungslehre erheben kann. Busse [9]) meint allerdings, daß beide Theorien mit einander unvereinbar sind, da für ihn ein Wirken ohne Energieaufwand undenkbar ist. Sollten sich aber Wechselwirkungslehre und Energiegesetz wirklich ausschließen, so müßten wir uns mit Busse für die erstere von beiden Theorien entscheiden, da sie uns die gesichertere zu sein scheint. Es ist nämlich keineswegs erwiesen, daß das Energiegesetz im Gebiete des Organischen im vollen Umfange gilt; dann vermag es aber auch nicht eine Theorie zu stürzen, die sich der unbefangenen Betrachtung als so natürlich ergibt wie die Ansicht einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Wie es aber auch immer mit dem Energiegesetz und seinem Verhältnis zu der Kausaltheorie stehen mag, die Bemerkung Paulsens, daß eine Energievermehrung durch das Psychische eine Entstehung aus nichts bedeute (S. 14 ds. Arb.), ist unannehmbar; ist doch gerade für Paulsen das Psychische durchaus real, eine Ansicht, der wir uns entschieden anschließen.

Paulsen erklärt weiterhin die Form des Wirkens der Seele auf den Körper für schlechthin geheimnisvoll. Nun ist uns aber auch das Wirken der Körper unter einander nicht klarer als die Einwirkung der

---

[1]) Logik II S. 534.

[2]) Rede zur Eröffnung des Internat. Psychologenkongr. a. a. O. S. 82/83.

[3]) Außenwelt und Innenwelt, Leib und Seele S. 41.

[4]) Der psychophysische Parallelismus in der Gegenwart, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 116/17 S. 112; vgl. die Ausführungen, mit denen Wentscher neuerdings in seiner Metaphysik (G. J. Göschen, Berlin-Leipzig 1928 S. 89 f.) denselben Standpunkt vertritt.

[5]) Die moderne Psychologie S. 414.

[6]) Geist und Körper, Seele und Leib S. 446/47.

[7]) Die Wechselwirk. zwischen Leib und Seele S. 85/86.

[8]) W. O. Atwater, Neue Versuche über Stoff- u. Kraftwechsel im menschlichen Körper, deutsch i. d. Ergebnissen der Physiologie 1904.

[9]) Geist und Körper, Seele und Leib S. 404 f.

Seele auf den Körper.[1]) Seit Hume wissen wir, daß wir in die Art, wie die Dinge aufeinander einwirken, überhaupt keine Einsicht besitzen. Es ist also gar nicht notwendig, wie Beneke[2]) es tut, aus der vorhandenen Wechselwirkung auf die Gleichheit von Leib und Seele zu schließen. Nur die Erfahrung entscheidet über die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit einer Wechselwirkung. Nun sollte sich aber für Paulsen gar keine Schwierigkeit für ein Kausalverhältnis zwischen Leib und Seele ergeben. Sagt er doch (233) ausdrücklich: regelmäßige und spontane Zusammenstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit, das ist alles, was wir von Wechselwirkung wissen; ja, weiterhin erklärt er mit Lotze, daß die universelle Rücksichtnahme aller Dinge aufeinander nur dadurch erklärlich sei, daß sie alle Glieder eines einheitlichen Wesens, einer einzigen Substanz seien (238, Zukunftsaufgaben der Philos. S.407). Dann ist aber gar nicht einzusehen, warum das Wirken von Leib und Seele auf einander so schlechthin geheimnisvoll sein soll.

Sind so die Argumente, die Paulsen gegen die Möglichkeit der Wechselwirkung vorbringt, nicht überzeugend, so stehen andererseits der Annahme des psychophysischen Parallelismus ganz erhebliche Schwierigkeiten im Wege.

Nach der Automatentheorie, die eine Konsequenz des psychophysischen Parallelismus ist, muß man sich alle willkürlichen Bewegungen ohne Einwirkung der Seele auf den Körper entstanden denken. Das scheint uns aber ganz unmöglich zu sein. Schon die einfachsten willkürlichen Bewegungen gehen so vor sich, daß sie die Wirkung von entsprechenden Willensakten zu sein scheinen. Ich erhebe meine Hand, weil ich es will, und bin mir bewußt, daß es an meinem Willen liegt, diese Handlung zu unterlassen. Ganz unglaubhaft scheint es aber zu sein, daß zufällig immer dann, wenn ich eine Bewegung ausführen will, die mechanischen Vorgänge in meinem Körper gerade das Resultat ergeben sollten, welches mein Wille erstrebt. Die Schwierigkeit der Erklärung wird noch weitaus größer, wenn es sich um komplizierte Willenstätigkeiten handelt. Es ist ja viel wunderbarer, daß die Abfassung eines Briefes oder gar die Niederschrift eines Werkes wie die Kritik der reinen Vernunft das Produkt rein physischer Vorgänge sein soll als das Ergebnis von Willensvorgängen, die gerade den Erfolg erstrebten, der dann auch erreicht wird. Paulsens Hinweis darauf, daß wir die Verhältnisse im Innern unseres Körpers nicht kennen, ist allerdings richtig; aber gegen diese gewaltige Leistungsfähigkeit desselben spricht jede Wahrscheinlichkeit[3]). Alle die Tätigkeiten, die uns der Ausdruck einer künstlerischen oder wissenschaftlichen Geistes-

---

[1]) Vgl. auch Lotze, Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele 1852 S. 70 ff. und Mikrokosmus I 1869 S. 308 ff.; Sigwart Logik II S. 209; Rehmke, Außenwelt und Innenwelt S. 22/23, S. 32 ff.; Stumpf, Rede z. Eröffn. d. Internat. Psycholog.-Kongr. a. a. O. S. 79; Siekermann, Zur Kritik der Hypothese des psychophysischen Parallelismus S. 42/44.

[2]) System der Metaphysik und Religionsphilosophie S. 116.

[3]) Erhardt, Die Wechselwirkg. zwischen Leib u. Seele S. 138; vgl. Busse, Geist u. Körper, Seele u. Leib S. 269.

arbeit zu sein scheinen, haben nach der parallelistischen Theorie nicht das mindeste mit dem Seelenleben ihrer Urheber zu tun.[1]) Die Automatentheorie ist also „ein schreiender Hohn auf das geistige Leben der Menschheit", wie Ed. v. Hartmann[2]) erklärt. Eine materialistische Geschichtsauffassung würde mit ihrer Annahme zu Recht bestehen.[3]) Wenn auch nach dem psychophysischen Parallelismus jedem physischen Vorgang ein psychischer entspricht, so sind für den Ablauf der physischen Ereignisse doch nur physische Gesetze maßgebend, und insofern hätte Napoleon während der Schlacht bei Austerlitz schlafen können, ohne daß der Ablauf der Schlacht deswegen verändert worden wäre (Busse, Leib und Seele S. 12/13). Zudem läßt sich, die Richtigkeit des Parallelismus vorausgesetzt, der Körper nicht einmal mit einem Automaten vergleichen; dieser vermag nur deswegen zweckmäßige Leistungen hervorzubringen, weil er nach bestimmten Absichten konstruiert wurde. Der Automat bringt also seine Bewegungen nicht rein mechanisch hervor (Erhardt, Wechselwirkg. S. 139). Für Paulsens Beispiel der hypnotischen Gedankenübertragung (S. 15 ds. Arb.) scheint uns die materialistische Interpretation nicht erforderlich zu sein; vielmehr ist es u. E. ebensogut möglich, daß nicht in dem körperlichen Mechanismus, sondern in der Seele des Mediums die Disposition hervorgerufen wird, die zur Ausführung des Befehles Anlaß gibt, selbst wenn diese unbewußt vor sich geht.[4])

Die Automatentheorie ist aber nicht nur undurchführbar, sie vermag auch nicht anzugeben, welchen Wert das geistige Leben noch haben soll; denn welchen Zweck besitzen die geistigen Vorgänge noch, wenn sie nicht die Möglichkeit haben, sich nach außen zu übertragen? „Was nützt dem Dichter das Spiel seiner Phantasie, was dem Musiker die Fülle seiner Melodien, dem Forscher die Tiefe seiner Gedanken, wenn er nicht die Fähigkeit hat, seinen inneren Besitz nach außen mitzuteilen?"[5]) Insbesondere auch der Wert der sinnlichen Gefühle, die uns als Wirkungen körperlicher Vorgänge erscheinen und uns nach der teleologischen Auffassung veranlassen sollen, bestimmte zweckmäßige Handlungen auszuführen, würde dahin fallen. In jeder der beiden Welten gehen die Ereignisse ja so vor sich, als ob die andere nicht existierte[6]). Das Geistige hat nicht den geringsten Einfluß darauf, wie sich die Vorgänge in der körperlichen Welt abspielen. Erfolgen diese ganz ohne Rücksicht auf den Willen, so wird er offenbar überflüssig (Erhardt, Wechselwirkg. S. 135), und der Parallelismus vermag nicht zu erklären, warum der

---

[1]) Erhardt, Wechselwirkg. S. 136/37.

[2]) Grundriß der Psychologie Bad Sachsa 1908 S. 170.

[3]) Busse, Leib u. Seele, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 114 S. 13/14.

[4]) Vgl. Siekermann, Z. Krit. d. Hypoth. des psychophys. Parallelismus S. 37 f.

[5]) Erhardt, Wechselwirkung S. 145; vgl. Sigwart, Logik II S. 540 f.

[6]) Stumpf, Rede geh. a. d. Intern. Psych. Kongreß a. a. O. S. 76; vgl. Sigwart, Logik II S. 541/42.

Wille noch vorhanden ist. Gehen aber die willkürlichen Bewegungen, wie wir sahen, nach rein physischen Gesetzmäßigkeiten vor sich, so ist garnicht abzusehen, warum dann der Schein entstehen soll, daß das Geistige einen so erheblichen Einfluß auf sie besitzt. „Gehen die betreffenden Vorgänge im Körper in der Tat nur aus materiellen Ursachen hervor, so müßte es bei dem Vorhandensein dieser Ursachen auch sein Bewenden haben" (Erhardt, Wechselwirkg. S. 143). Es ist dann unerklärlich, warum die körperlichen Veränderungen auf geistige Vorgänge folgen, die uns die Ursachen für jene zu sein scheinen. Nun liegt es andererseits im Wesen des Willens begründet, daß er aktiv ist; nach dem Parallelismus dürfte es also keinen Willen geben, sofern er nach außen Wirkungen hervorbringt.[1]) Vermag der Wille in der äußeren Natur aber überhaupt nichts zu bewirken, so ergibt sich von selbst, daß dann von einer Freiheit des Willens keine Rede mehr sein kann.

Gegen den Parallelismus wurde zuerst von Erhardt (Wechselwirkung S. 154 f.) das sogenannte Telegrammbeispiel ins Feld geführt, das von Busse (Leib und Seele S. 16) in etwas anderer Form ebenfalls verwendet wurde. Eine Mutter hat zwei Söhne, von denen der eine in London lebt und der andere sich auf der Heimreise befindet, die ihn aus Afrika über London führt, wo sein Bruder wohnt. Dieser gibt bei der Ankunft des Rückkehrenden ein Telegramm an die Mutter auf, das die Worte enthält: „Fritz angekommen". Die Nachricht löst bei der Mutter die lebhafteste Freude aus. Würde aber infolge eines Versehens eines Beamten das Telegramm lauten: „Fritz umgekommen", so würde die Wirkung der Nachricht auf die Mutter eine grundverschiedene sein. Der ganz entgegengesetzte Sinn beider Nachrichten erklärt für den Standpunkt der Wechselwirkung vollkommen, daß die Wirkung des Telegramms jedesmal eine andere ist; der Parallelist muß aber die verschiedenen Wirkungen aus den geringen Differenzen der Schriftzeichen erklären, wobei er gegen den Grundsatz daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, verstößt. Paulsen hat (Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus S. 5) darauf geantwortet, daß wir ja die Vorgänge in den Zentralorganen gar nicht kennen. Rickert[2]) und Ed. v. Hartmann[3]) meinen, Paulsen verschanze sich hier mit Recht hinter das Argument des Nichtwissens. Uns will jedoch scheinen, daß da, wo die Tatsachen so deutlich auf ein Wirken des Psychischen hinweisen, dieses auch als Ursache angenommen werden muß.

Ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, die der Parallelismus der Erklärung der seelischen Vorgänge bietet, scheint er uns auch schon deswegen undurchführbar zu sein, weil er eine rein mechanistische Interpretation aller Vorgänge in der äußeren Natur, also auch in der orga-

---

[1]) Vgl. Erhardt, Wechselwirkg. S. 130/31, 148.

[2]) Psychophysische Kausalität u. psychophysischer Parallelismus, i. d. philos. Abhandlgn., Chr. Sigwart gewidmet, Tübingen 1900 S. 68 Anm. 2.

[3]) Moderne Psychologie S. 391.

nischen, verlangt. Nun stellen sich uns aber viele Naturerscheinungen tatsächlich als zweckmäßig dar. Aus dieser Tatsache müssen wir u. E. auf zwecktätige Ursachen schließen. Die Zweckmäßigkeit in der Natur ist ja, wie schon Aristoteles im 8. Kapitel des zweiten Buches seiner Physik Demokrit entgegenhielt, nicht eine Ausnahme, sondern die Regel. Sie kann also nicht das zufällige Produkt rein mechanischer Ursachen sein. Danach haben wir uns zu denken, daß in der Natur Kräfte wirken, die sich nach Zwecken richten. Für diese Annahme scheinen uns nun die Tatsachen deutlich zu sprechen. Es ist u. E. unmöglich, die Zweckmäßigkeit, mit der ein jeder Organismus seine Bestimmung erfüllt, das ewige Wunder der Entstehung immer neuer Organismen, die wiederum so eingerichtet sind, daß sie sich weiterhin vermehren, aus rein mechanischen Kräften zu erklären. Ein jedes organische Gebilde ist ein Wunderwerk an Zweckmäßigkeit, und seine Schönheit läßt uns immer wieder erstaunen. In welch wunderbarer Weise macht der Körper Schädlinge, die Störungen hervorzurufen geeignet sind, unschädlich, mit welcher Weisheit heilt er Wunden aus! Es ist nicht anzunehmen, daß die offenkundige Tendenz der Natur, hier zu heilen, dort vorzubeugen, selbst nur ein Schein, eine menschliche Fiktion wäre, wie Spinoza meint. Und wenn die Natur ihre Zwecke nicht immer erreicht, so will das gegen das Vorhandensein von Zwecken überhaupt nichts besagen; daß es solche gibt, kann sich nur aus dem Streben nach Zielen erweisen. Die Vorgänge der Ernährung und der Fortpflanzung lassen sich ganz besonders nicht aus mechanischen Ursachen allein erklären. Die Verarbeitung der Speisen, die wunderbare Verteilung der Nahrung im ganzen Körper sind im höchsten Grade zweckmäßig. Dazu kommt, daß sich die Hunger- und Durstgefühle, die diesen Vorgängen vorausgehen, nur unter einem teleologischen Gesichtspunkt erklären lassen. Fortpflanzung und Gattenwahl sind erst dann richtig zu verstehen, wenn bei der Beurteilung der Zweck, das Kind, berücksichtigt wird. Die geschlechtlichen Triebe, die eine so große Macht über die Menschen ausüben, sind ähnlich wie die Hunger- und Durstgefühle nur so zu verstehen, daß sie uns veranlassen sollen, Handlungen auszuführen, die in den Absichten der Natur liegen. Ein weiteres Argument für das Vorhandensein von Zwecken in der Natur ist die Ueberlegung, daß der Mensch ja in seinen Handlungen nach Zwecken verfährt; der Mensch ist aber ein Glied der Natur. Der Gedanke, daß auch sonst in ihr Kräfte nach Zwecken wirken, ist auch von diesem Gesichtspunkte aus nicht von der Hand zu weisen. Gibt es aber Vorgänge, die sich außerhalb der menschlichen Bestrebungen auf Zwecke richten, so fällt damit der psychophysische Parallelismus dahin, da er eine mechanistische Erklärung der äußeren Natur voraussetzt.[1]

Auf den Einwand, daß die geistigen Vorgänge für die Ereignisse in der äußeren Natur nach der Automatentheorie ja völlig bedeutungslos seien, ist von Paulsen allerdings geantwortet worden, die Paradoxien, zu denen der Parallelismus führe, träfen nur dessen realistische Form;

[1]) Als Vertreter der sich heute wieder mehr ausbreitenden teleologischen Ansicht seien Ed. v. Hartmann, Erhardt, Joh. Reinke und Hans Driesch angeführt.

für den idealistischen Standpunkt sei ja gerade die geistige Welt das Wesentliche in der Wirklichkeit. Diese Entgegnung ist aber hinfällig, da ja nach dem Parallelismus auch ein noch so wesentliches Geistiges den Ablauf der Geschehnisse in der äußeren Natur nicht im geringsten zu ändern vermag. Das Manuskript der Kritik der reinen Vernunft bleibt auch für die idealistische Auffassung des Parallelismus „das zufällige Produkt des Spiels einer Anzahl von Gehirnmolekülen, und diese Ansicht bleibt so paradox wie zuvor".[1])

Die idealistische Form des Parallelismus, wie sie Paulsen vertritt, ist auch gar kein Parallelismus im gewöhnlichen Sinne. Unter dieser Theorie versteht man allgemein die Ansicht, daß die körperlichen und die geistigen Vorgänge nicht aufeinander einzuwirken vermögen und einander nur parallel gehen. Es werden also zwei Arten von Vorgängen in ein bestimmtes Verhältnis, nämlich das des Parallelismus gesetzt. Damit nimmt man aber gewöhnlich an, daß beide gleich real sind. Paulsen dagegen erklärt, daß die körperlichen Geschehnisse eigentlich gar nicht existieren; sie sollen nur Hindeutungen auf ein psychisches Geschehen sein. Das Verhältnis beider Arten von Vorgängen ist bei Paulsen also nicht das des Parallelismus, sondern das von wirklichen Vorgängen und deren Erscheinungen. Wenn man „aber die Körper für bloße Erscheinungen erklärt, denen an sich selbst sogar etwas Geistiges entsprechen soll, so läßt sich die dem Parallelismus zu Grunde liegende Behauptung nicht mehr aufrecht erhalten, daß alle Naturvorgänge rein mechanisch und mit Ausschluß aller geistigen Faktoren erklärt werden müßten; im Gegenteil leuchtet ein, daß der mechanischen Naturauffassung vom idealistischen Standpunkte aus jede Gültigkeit abgesprochen werden muß..." (Erhardt, Wechselwirkung S. 109). Gerade die psychischen Vorgänge sind ja dann diejenigen, die in der Natur allein zu wirken vermögen. Ist es doch ein Widerspruch in sich selbst, irgend einer Erscheinung als solcher eine Wirkung zuschreiben zu wollen. Die Erscheinung ist nur in der subjektiven Vorstellung, kann also auch nur im Subjekte, aber nie in der Natur der Dinge Wirkungen ausüben. Alle Veränderungen in der äußeren Natur sind also Wirkungen nicht von Erscheinungen, sondern von objektiv realen Dingen (Ebenda). Und Kant, für den ja streng genommen die Kategorie der Kausalität wie jede andere nur für das Gebiet der Erscheinungen gilt, weist das alte Argument der Verschiedenheit von Leib und Seele, das oft gegen die Möglichkeit ihrer Wechselwirkung angeführt wurde, folgendermaßen zurück. Die Materie sei ja nur Erscheinung; es werde aber niemandem einfallen, das, was er einmal als bloße Vorstellung erkannt habe, für eine äußere Ursache psychischer Vorgänge zu halten.[2]) Die Seele steht also nach Kant nicht mit dem Körper als Erscheinung in Wechselwirkung, sondern mit dem ihm zu Grunde liegenden Ding an sich. Der Körper kann u. E. als

---

[1]) Busse, Geist und Körper, Seele u. Leib, S. 257, vgl. Busses Aufsatz Wechselwirkung oder Parallelismus? Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Band 116, S. 73/74.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, Betrachtungen über die Summe der reinen Seelenlehre S. 328.

Erscheinung auch deswegen nicht wirken, weil er gar nicht mit seinen räumlichen Eigenschaften Veränderungen hervorzurufen vermag. Für den idealistischen Standpunkt gibt es keinen objektiv realen Raum; aber auch für eine realistische Ansicht kann er nicht als wirkend betrachtet werden. Der Raum ist auf jeden Fall passiv und wirkungsunfähig. Was in der Materie wirkt, wird also unräumlich sein (vgl. Erhardt, Wechselwirkung S. 36).

Wir sehen, daß für einen idealistischen Standpunkt der Parallelismus einen völlig anderen Sinn erhält, als er ihm natürlicherweise beigelegt wird. Aber für den, der dem erkenntnistheoretischen Idealismus huldigt, wird sich auch die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ganz anders darstellen als für einen Realisten. Erhardt[1]) hat gezeigt, daß sich das ganze Problem für die idealistische Ansicht verschiebt. Diesen Punkt hat man sonst im Verlaufe des Streites um die Wechselwirkungslehre entweder völlig übersehen, oder man legt ihm, wie Busse[2]) es tut, keine Bedeutung bei. Es kann nun aber für den idealistischen Standpunkt „eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nur in der Form geben, daß die Seele mit den der Körperwelt zu Grunde liegenden realen Elementen in kausaler Beziehung steht. Wenn wir daher für gewöhnlich sagen, daß gewisse Bewegungsprozesse in der materiellen Natur in der Seele Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühle erzeugen, so heißt das jetzt in der Sprache des Idealismus nichts anderes mehr, als daß die unräumlichen realen Prozesse, welche das Ansich der Bewegungen bilden, auf die Seele die geschilderten Wirkungen ausüben. Umgekehrt bringen seelische Vorgänge in der Außenwelt nicht Bewegungen, sondern diejenigen realen Veränderungen hervor, welche an sich selbst unräumlicher Natur, sich für unsere sinnliche Anschauung in der Form von Bewegungen darstellen" (Erhardt, Psychophys. Parall. S. 9).

Paulsen kommt aber, ohne sich dessen bewußt zu sein, in Wirklichkeit auf die Lehre von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zurück.[3]) Sind, wie er behauptet, Materie und Bewegung Erscheinung des ihnen zu Grunde liegenden realen Seins und Geschehens, so läßt sich kein Grund mehr angeben, warum zwischen der Seele und dem Ansich der Körperwelt keine kausalen Beziehungen stattfinden sollten. Ja, diese sind nach Paulsen auch tatsächlich dort vorhanden, wo gemäß unserer Erfahrung der Körper auf die Seele einzuwirken scheint. Zur

---

[1]) Psychophysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus, Leipzig 1900 S. 9 ff.

[2]) So wehrt sich Busse (Geist und Körper, Seele und Leib S. 160) dagegen, daß das Verhältnis zwischen Leib und Seele für die empirische Wirklichkeit mit Rücksicht darauf konstruiert werde, wie wir es uns auf metaphysischem Gebiete letzten Endes denken müssen. Erhardt hat aber in seiner Besprechung des Werkes von Busse im Literarischen Zentralblatt für Deutschland 1903 S. 1451 darauf hingewiesen, daß es zwar erlaubt ist, für die Zwecke des täglichen Lebens und der Naturwissenschaft unsere äußeren Vorstellungen zu objektivieren, daß es aber bei der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele gerade darauf ankommt zu wissen, was der Körper seinem Wesen nach ist.

[3]) Erhardt, Psychophys. Parall. u. erkenntnistheoret. Idealismus S. 24 ff.

Erklärung der Entstehung unserer sinnlichen Empfindungen findet sich ja Paulsen genötigt anzunehmen, daß den äußeren Reizvorgängen entsprechende psychische Prozesse parallel gehen, die ihrerseits die Empfindungen in unserer Seele bewirken. Indem ich also „eine Empfindung auf psychische Vorgänge zurückführe, die von außen kommen, führe ich sie zu gleicher Zeit auf eine körperliche Einwirkung zurück, da ja die Reihe der materiellen Veränderungen an sich nur in der Form psychischer Vorgänge existiert“[1]). Vermögen nun aber die den äußeren Vorgängen zu Grunde liegenden realen Prozesse auf die Seele einzuwirken, so ist nicht einzusehen, warum die Seele nicht ihrerseits das dem Körper zu Grunde liegende Reale soll beeinflussen können. Damit führt dann der idealistische Parallelismus, wie ihn Paulsen vertritt, tatsächlich zur Wechselwirkungslehre zurück, eine Konsequenz, von der die realistische Form des Parallelismus frei ist, da für diese leibliche und seelische Vorgänge sich zwar entsprechen, sich aber nicht auf einander zurückführen lassen.

Einen strengen Parallelismus hat Paulsen späterhin auch insofern nicht mehr vertreten, als er (Parall. od. Wechselwirkg. S. 82/83) der Kritik seines Standpunktes gegenüber eine wirkliche Parallelität der psychischen und der physischen Reihe nicht mehr aufrecht erhält. Er meint, man dürfe dem Parallelismus nicht auferlegen, daß er für jeden einzelnen Vorgang einen korrespondierenden Vorgang auf der anderen Seite annehmen müsse, der Name Parallelismus sei unglücklich gewählt. Demgegenüber ist aber zu bemerken, daß es durchaus in der Bedeutung des Parallelismus und nicht nur in seinem Namen liegt, daß die beiden Reihen einander parallel gehen.

Wie der psychophysische Parallelismus erhält auch die *Identitätstheorie* vom idealistischen Standpunkte aus eine ganz andere Bedeutung, als sie ihr vom realistischen aus zukommt. Spinoza hatte die Identität von Leib und Seele so verstanden, daß beide, die uns in der Erfahrung als völlig verschieden entgegentreten, in metaphysischer Hinsicht ein und dasselbe sein sollen. Er setzt dabei voraus, daß beide Teile gleich real sind; sie gehen auf einen *gemeinsamen* Grund zurück. Paulsen dagegen streicht die Realität des Körpers und läßt nur die Seele als wirklich bestehen; der Körper ist dann die Erscheinung der Seele. In gewissem Sinne sind also beide identisch. Aber diese Identität ist von der Ansicht Spinozas und von der der meisten Identitätstheoretiker durchaus verschieden.[2])

Ist nun die Behauptung, daß die Seele das Ding an sich des Körpers und dieser die Erscheinung der Seele sei, begründet? Allerdings ist der Körper Erscheinung und die Seele real, wie wir Paulsen zugaben, aber daraus folgt nicht die Identität von Leib und Seele. „Denn weil die Seele Ding an sich, absolut real ist, ergibt sich noch

---

[1]) Erhardt, Psychophys. Parallelismus u. erkenntnistheoretischer Idealismus S. 26.

[2]) Erhardt, Wechselwirkung S. 107.

keineswegs, daß sie nun überhaupt in die sinnliche Erscheinung treten und diese Erscheinung der Körper sein müßte . . . Freilich muß jeder Erscheinung, die nicht bloßer Schein ist, ein Ding an sich zu Grunde liegen, aber nicht gilt umgekehrt, daß jedes Ding an sich, oder besser alles, was objektiv real ist, nun auch im Gebiete der Erscheinung sich darstellen müßte"[1]). Unter anderem spricht gegen eine Identität von Leib und Seele die Tatsache, daß der Tod, bei dessen Eintreten die Seele offenbar verschwindet, die Existenz des Leibes nicht aufhebt[2]); dieses Argument bezeichnet Ed. v. Hartmann (Moderne Psychologie S. 389) als schlagend. Zudem lassen sich die Gesetze des Denkens unmöglich mit den starren mechanischen Gesetzen vergleichen, die in der äußeren Natur herrschen; Dinge aber, die von verschiedener Gesetzlichkeit sind, können nicht identisch sein. Jeder Körper ist außerdem eine Vielheit und läßt sich prinzipiell immer wieder teilen, die Einheit unseres Bewußtseins aber ist absolut.

Von der Identitätstheorie kommen wir nach Paulsen zu der Annahme der Allbeseelungslehre, da kein Grund vorliege, das, was uns in gleicher Weise als Erscheinung gegeben sei, ungleich zu behandeln, also einigen Körpern ein Seelenleben zuzusprechen, den anderen aber nicht (vgl. S. 18 ds. Arb.). Ferner führt nach Paulsen der psychophysische Parallelismus zur Annahme der Beseelung der ganzen Natur (S. 15/16 ds. Arb.); die Richtigkeit dieser Konsequenz möchten wir durchaus zugeben. Der Parallelismus würde sonst gezwungen sein, die Lehre in sich einzuschließen, daß nur einigen körperlichen Vorgängen solche psychischer Natur entsprächen, anderen aber nicht. Immerhin fällt der Panpsychismus Paulsens nicht mit der Identitätstheorie und dem Parallelismus, da er auch selbständig begründet wird; erweist sich dagegen die Allbeseelungslehre als unhaltbar, so läßt sich der universelle Parallelismus Paulsens, dessen notwendige Konsequenz sie ist, nicht durchführen.

In Bezug auf die Pflanzen scheinen uns Paulsens Darlegungen soweit beweiskräftig zu sein, als hier eine Art Analogie von Seelenleben anzunehmen ist. Die Lebensvorgänge in den Pflanzen können wohl nicht ohne ein, wenn auch untergeordnetes Seelenleben erklärt werden. Ganz anders aber verhält es sich mit der anorganischen Natur. Daß die Substanz bei Organischem und Anorganischem dieselbe ist, ist nicht, wie Paulsen meint, ein Beweis für die Beseelung des letzteren Der Unterschied beider Teile der Natur besteht in der organischen Gliederung, und diese scheint uns die äußere Bedingung für die Beseelung zu sein. Wenn also auch der belebte Körper Stoffe aus der toten Natur in sich aufnimmt und an diese abgibt, wie Paulsen (S. 19/20 ds. Arb.) ausführt, so ist es doch nicht notwendig, sich das Anorganische

---

[1]) Erhardt, Psychophys. Parallel. u. erkenntnistheoret. Idealismus S. 12; vgl. S. 20 f.

[2]) Erhardt, Psychophys. Parall. S. 12—14.

als beseelt zu denken. Gutberlet[1]) wendet mit Recht gegen Paulsen ein, daß man dann ebenso gut folgern könne, daß die rohe Materie eine Maschine sein müsse, da sie dieselben Stoffe besitze wie diese. Wenn Paulsen die Allbeseelungslehre damit verteidigt, daß ein plötzliches Entstehen seelischen Lebens in einer toten Welt rätselhaft sei, so ist darauf zu entgegnen, daß uns auch durch die Annahme des Panpsychismus der Ursprung wenigstens eines höheren Seelenlebens nicht klarer gemacht werden kann, so wenig wie uns diese Theorie das Erscheinen einer neuen Seele bei der Geburt zu erklären vermag. Aus der Beseeltheit der materiellen Elemente in ihrer Vielheit läßt sich nämlich das Vorhandensein der Seelen höherer Ordnung nicht ableiten, da die absolute Einheit unseres Bewußtseins nicht das Produkt einer Summe von Atomseelen sein kann.[2])

Allerdings ist die Materie nicht „tot", wie Paulsen im Sinne der modernen Naturwissenschaft gegen Cartesius richtig argumentiert, aber das braucht ja nur zu heißen, daß sie keine starre und bloß ausgedehnte Substanz ist, und nicht, daß ihr eine Seele innewohnt. Paulsen meint (S. 18 und 27 ds. Arb.), der Voluntarismus erleichtere die Annahme der Allbeseelungslehre, da sich die Vorgänge in der anorganischen Natur eher als triebartige Regungen denn als psychische Äußerungen anderer Art erklären lassen. Dem gegenüber ist zu bemerken, daß der Voluntarismus die Allbeseelungslehre nur dann unterstützen kann, wenn er selber schon universell gedacht wird, der Panpsychismus also schon angenommen wurde. U. E. müssen also beide Theorien einzeln auf ihre Richtigkeit geprüft werden.

Es ist eine unhaltbare Behauptung Paulsens, man bleibe ohne die Allbeseelungslehre auf dem Boden des Materialismus stehen (107), da sonst die Bewußtseinsvorgänge bloße Begleiterscheinungen von Gehirnvorgängen würden. Wie nämlich auch immer das Verhältnis von Leib und Seele gedacht werden mag, durch die bloße Behauptung der Allbeseelung wird es prinzipiell nicht verändert. Die weitere Erklärung Paulsens (S. 18 ds. Arb.), die Annahme von unbeseelten Körpern führe zum Illusionismus, da die Körperwelt nur insofern real sei, als sie Erscheinung geistiger Wesen ist, würde allein unter der Voraussetzung zutreffen, daß die idealistische Identitätstheorie zu Recht besteht.

Daß das Seelenleben sich über die ganze Natur erstreckt, scheint uns also nach dem oben Gesagten unglaubhaft zu sein. Damit sind wir dann auch nicht genötigt, die Lehre vom Stufenbau, die Paulsen von Fechner übernimmt, uns anzueignen; die Annahme von Gestirnseelen bleibt auch phantastisch, wenn die Allbeseelungslehre selber richtig wäre. Der Gedanke einer Weltseele aber ist wiederum unabhängig von der Richtigkeit der Lehre von den Gestirnseelen.

---

[1]) Friedrich Paulsens philosophisches System, Philos. Jahrbuch 1893 S. 268.

[2]) Vgl. Erhardt, Psychophys. Parall. u. erkenntnistheoretischer Idealismus S. 16.

Ist, wie Paulsen annimmt, die ganze Welt im Grunde geistiger Art, so erhebt sich die weitere Frage, was dieses Geistige seinem Wesen nach ist; nach Paulsen besteht es im Willen. Was nun an Paulsens Voluntarismus auffällt, ist, daß der Wille uns hier einmal als völlig blinder Trieb entgegentritt und dann doch wieder nirgends ganz ohne Intellekt sein soll. Die letztere Ansicht überwiegt indes bei Paulsen; mit der Annahme, daß ein vernünftiges Prinzip die Welt beherrscht, verträgt sich auch Paulsens optimistische Weltanschauung. Auf den Widerspruch beider Anschauungen bei Paulsen hat schon Külpe[1]) hingewiesen.

Wird einmal, wie es von Paulsen geschieht, in Bezug auf die äußere Natur ein streng mechanistischer Standpunkt vertreten, so darf aus den Vorgängen in den niederen Organismen nicht auf das Vorhandensein eines Willens geschlossen werden. Es geht dann in der äußeren Natur alles mechanisch zu und würde diesen bestimmten Verlauf nehmen, ganz gleich, ob sich hinter den äußeren Vorgängen ein blinder Wille oder ein hochentwickelter Intellekt verbirgt. Wenn Paulsen aber bei den niedrigen Organismen überall Willensäußerungen zu entdecken glaubt, so steht er mit seiner eigenen Anschauung in Widerspruch, wonach der Wille in der äußeren Natur nichts auszurichten vermag. Ist es doch seiner Meinung nach ein Fehler, wenn Schopenhauer den Willen als Erklärungsprinzip für Vorgänge in der äußeren Natur benützt (S. 27 ds. Arb.). Wenn aber andererseits der Wille in der Körperwelt nichts zu bewirken vermag, so ist nicht ersichtlich, was der Voluntarismus als metaphysische Theorie überhaupt noch bedeuten soll. Wir haben bei der Kritik des Parallelismus gesehen, daß es einen Willen, der nicht nach außen zu wirken vermag, eigentlich gar nicht geben kann. Voluntarismus und psychophysischer Parallelismus vertragen sich also nicht innerhalb desselben philosophischen Systems.

Wie der Voluntarismus beantwortet nach Paulsen die Aktualitätstheorie die Frage nach dem Wesen der Seele, weshalb er beide Ansichten in seiner „Einleitung" neben einander behandelt.

Wir müssen uns im Anschluß an Denker wie Sigwart, Lotze, Erhardt, Busse u. a. entschieden gegen diese „Psychologie ohne Seele" erklären.

Paulsen behauptet, daß uns in der inneren Erfahrung kein psychisches Subjekt gegeben sei. Unter anderen hat aber Busse[2]) darauf hingewiesen, daß uns die Zustände in unserem Bewußtsein zugleich als Zustände unseres Ich bewußt sind. Dadurch ist uns das psychische Subjekt in der inneren Erfahrung gegeben. Weiterhin meint Paulsen, ein psychisches Subjekt müsse aus dem Grunde abgelehnt werden, weil die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich für unsere Innenwelt nicht aufrecht erhalten werden kann; ein besonderer Träger der

---

[1]) Einleitung in die Philosophie 2. Aufl. Leipzig 1898. S. 194 ff.

[2]) Geist und Körper, Seele und Leib. S. 325.

psychischen Erscheinungen sei folglich nicht anzunehmen (vgl. S. 21/22 ds. Arb.). Nun ist dagegen zu sagen, daß der Zusammenfall von Erscheinung und Ding an sich für unser Seelenleben lediglich den Schluß zuläßt, daß wir unser Inneres erkennen, wie es an sich ist, keineswegs aber den, daß ein psychisches Subjekt fehlen müsse. Die Frage, ob uns in der inneren Erfahrung ein solches Subjekt entgegentritt, glauben wir soeben genügend beantwortet zu haben.

Gegen Paulsen ist ferner einzuwenden, daß, wenn irgendwo eine „echte" Denknotwendigkeit (vgl. S. 22 ds. Arb.) vorliegt, dies gewiß bei der Erschließung des psychischen Subjektes der Fall ist. Nach Paulsen schließt man mit „unechter" Denknotwendigkeit auf ein psychisches Subjekt, weil die äußere Wahrnehmung uns alle Eigenschaften an beharrlichen Dingen haftend zeigt; fälschlicherweise glaube man diese Erfahrung auch auf die Innenwelt übertragen zu müssen. Nun wird es aber u. E. niemandem einfallen, deshalb ein psychisches Subjekt anzunehmen, weil in der äußeren Natur alles an Dingen haftet. Ein Schmerz wird nicht dadurch empfunden, daß er mit anderen seelischen Vorgängen zusammenhängt; ohne Subjekt ist er überhaupt nicht, so wenig wie ein Gedanke oder ein Willensvorgang. Ganz gewiß mißverstehen wir unsere Forderung nach einem psychischen Subjekt nicht, wie Paulsen meint, dahin, daß wir eigentlich nur den Zusammenhang psychischer Geschehnisse verlangen.

Die Einheit des Bewußtseins fordert nach Paulsen nicht die Annahme eines Seelensubjekts. Er meint (S. 23 ds. Arb.), mit der bloßen Inhärenz von Vorgängen in einer Substanz brauchte noch nicht das Bewußtsein ihrer Einheit gegeben zu sein, da sonst Selbstbewußtsein die Form aller Zusammenfassungen von Akzidenzen in einer Substanz sein müßte. Gegen Paulsen ist aber zu sagen, daß wir umgekehrt schließen müssen: da unsere Seele, wie auch Paulsen zugibt, die absolute Einheit des Bewußtseins besitzt, so kann sie selber nur absolut einheitlich, ein Subjekt sein. Aus einer Summierung von psychischen Eigenschaften kann die Einheit des Bewußtseins noch weniger entstehen, als durch die bloße Inhärenz von Vorgängen in einer Substanz.

Daß die Seelensubstanz aus lauter Negationen und formalen Bestimmungen besteht, ist nur soweit zutreffend, als diese Attribute die Seele von der äußeren Natur negativ unterscheiden. Daß aber die Seele denkt, fühlt und will, sind ebenso positive Bestimmungen wie die, daß die Materie ausgedehnt ist. Damit fällt dann auch der Einwand Paulsens dahin, daß nicht einzusehen sei, was ein unbestimmtes Irgendetwas tun könne, um Gedanken und Gefühle, die als solche nicht real wären, wirklich zu machen (S. 23 ds. Arb.). Die Zustände der Seele können eben nur insofern real sein, als ein Subjekt sie hat. An der Tatsache, daß sie sonst sinnlos werden, zeigt sich dessen Wichtigkeit für ihre Existenz. Wenn Paulsen fragt, wie sich das seelische Subjekt zum Stoffwechsel verhalte und wo es vor und nach der Geburt sei, so ist

leicht einzusehen, daß auch für die Seele, wie sie die Aktualitätstheorie auffaßt, dieselben Fragen offen bleiben.

Der Vorwurf des Materialismus, den Paulsen gegen die Annahme einer Seelensubstanz erhebt, trifft die Sache nicht. Materiell brauchen wir uns die Seele gar nicht zu denken. Das „hölzerne Seelenatom" existiert nur in den Argumenten Paulsens, der hier leider selbst nicht vom sinnlich Anschaulichen loskommt. Wir möchten darum die Seele auch nicht als Substanz bezeichnen, sondern als Subjekt, das nichts von Starrheit an sich trägt.[1]) Diesem Subjekt schreiben wir dann die Eigenschaften zu, die uns die innere Wahrnehmung offenbart.

Gewiß kann von einem Sitz der Seele im Leibe im eigentlichen Sinne nicht gesprochen werden, wenn die Seele unräumlich ist. Wir möchten aber Paulsen entgegenhalten, daß ein unräumliches Seelensubjekt so wenig einen räumlichen Sitz im Leibe zu beanspruchen braucht wie eine Seele, die nur aus ihren Tätigkeiten besteht. Sprechen wir aber von einem Seelensitz in dem Sinne, wie Paulsen es tut, so wird er allerdings nicht punktförmig sein können, da das Seelenleben ja an keinen bestimmten Punkt im Gehirn gebunden ist. Die Behauptung, daß die Grenze dieses Sitzes sich nicht innerhalb des Nervensystems befinden könne, halten wir indes nicht für zutreffend. Die Nervenstränge sind offenbar Leitungsbahnen, die notwendig sind, Erregungen ins Gehirn oder von dort in die übrigen Teile des Körpers zu übermitteln. Leitungsbahnen würden aber für die Seele überflüssig sein, wenn sie überall unmittelbar zu wirken vermöchte. Daß die Grenze der Beseelung im Leibe nicht aufzeigbar ist, ist kein Grund, gegen ihr Vorhandensein zu argumentieren. Da es Teile im lebenden Körper gibt, mit deren Beseitigung das Seelenleben nicht beeinträchtigt wird, so glauben wir, daß nicht der ganze organische Leib beseelt ist.

Wenn sich Paulsen auf die einzelligen Lebewesen beruft, um an diesem Beispiel die Beseelung des ganzen Körpers zu zeigen, da hier keine Zentralisierung durch Nerven stattfindet, so beweist er noch garnicht, daß hier wirklich der ganze Körper beseelt ist. Auch die einzelligen Lebewesen sind keine letzte Einheit; es lassen sich also sehr wohl unbeseelte Teile an ihnen denken.

Andererseits ist die Annahme, die sich Paulsen im Anschluß an Fechner zu eigen macht, daß die physischen Atome nicht als solche beseelt sind, vom Standpunkte der idealistischen Identitätstheorie aus undurchführbar; die Atome sind dann nicht Erscheinungen eines ihnen zu Grunde liegenden psychischen Seins. Ist das Seelenleben erst an ein Zusammenschwingen mehrerer Atome gebunden, sodaß, wie Fechner (Tagesansicht S. 247) erklärt, das psychisch Einheitliche und Einfache Resultanten physischer Mannigfaltigkeit sind, so kann von einem strengen Parallelismus psychischer und physischer Vorgänge nicht mehr die Rede

---

[1]) So erklärt Lotze, Metaphysik S. 480 f., daß Fechner den Ausdruck Substanz völlig mißverstanden habe.

sein,[1]) da sich dann weder die Mannigfaltigkeit der physischen Vorgänge im Seelenleben darstellt noch das psychisch Einheitliche in der Körperwelt.

Der Glaube an eine Unsterblichkeit der Seele läßt sich nicht, wie Paulsen es einmal darstellt, dahin umdeuten, daß dieses Leben die Erscheinung eines überzeitlichen Lebens ist. Ist nun der Gedanke Paulsens richtig, daß durch das Aufhören unseres zeitlichen Daseins unsere Existenz nicht berührt werde, da die Zeit nur eine Anschauungsform ist? Paulsen vergißt, daß die Zeit eben unsere Anschauungsform ist, in die gerade unsere Seele die Dinge einordnet. Mit dem Vergehen unserer Seele würde also die Zeitanschauung hinfällig werden. Nun ist es weiter garnicht „auf jede Weise undenkbar", daß ein Seelenleben absolut vergehe. Denkbar ist das, was uns so oft in der Erfahrung entgegenzutreten scheint, auf jeden Fall. Bei einem Toten fehlen alle Hindeutungen darauf, daß ein seelisches Leben noch vorhanden ist. Ob es sich hier wirklich nur um einen Schein handelt, ist dann eine Frage, auf die uns Paulsen eben keine Antwort gibt; an ein Vergehen in der Zeit scheint er ja sicher zu glauben.

Wenn wir die Resultate unserer kritischen Betrachtung zusammenfassen, so sehen wir, daß bei weitem nicht allen Ansichten, die Paulsen in seiner Psychologie vertritt, zugestimmt werden kann. Der Parallelismus bedeutet eine Defensivstellung der Philosophie in einer Zeit ihrer größten Schwäche. Weder vermögen die Gründe, die Paulsen gegen die natürliche Ansicht von einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele anführt, diese zu erschüttern, noch läßt sich der Parallelismus der Konsequenzen wegen aufrechterhalten, zu denen er führt. Seine idealistische Form, die Paulsen verteidigt, macht den Parallelismus illusorisch, weil nach ihr die eine der parallelen Reihen garnicht wirklich sein soll; zudem kommt Paulsen, wie wir sahen, in Wirklichkeit auf die Wechselwirkungslehre zurück. Die Identitätstheorie gewinnt wie der Parallelismus von einem idealistischen Standpunkte aus eine ganz andere Bedeutung, als ihr ursprünglicherweise zukommt. Sie nähert sich dann der Ansicht eines idealistischen Spiritualismus, für den es nur eine geistige Wirklichkeit gibt. Die Behauptung, daß die Seele das Ding an sich des Körpers sei, ist völlig willkürlich und ergibt sich nicht aus der Tatsache, daß der Körper Erscheinung und die Seele real ist. Die Identität beider ist auch unmöglich, da der Leib nach dem Vergehen der Seele weiter existiert und beide völlig verschiedenen Gesetzmäßigkeiten folgen. Der Panpsychismus wird bei Paulsen wie bei Fechner mehr zu einem poetischen Glauben als zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis, und die Aktualitätstheorie vermag Paulsen gegenüber der natürlichen Annahme eines seelischen Subjekts nicht glaubhafter zu machen als Wundt, wenn er auch neue und ihm eigene Ge-

[1]) Vgl. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib S. 323/24.

sichtspunkte eröffnet. Sein Voluntarismus will sich mit dem Parallelismus nicht vertragen und leidet an der uneinheitlichen Auffassung des Willens, der einmal wie bei Schopenhauer blind ist und dann wieder als vernünftiges Prinzip erscheint. Gegenüber Paulsen müssen wir auch daran festhalten, daß nicht der ganze Leib beseelt ist, verändert sich doch das Seelenleben nicht mit der Beseitigung beliebiger Teile des Körpers. Die Frage der Unsterblichkeit der Seele wird von Paulsen mehr aufgeworfen als beantwortet. So sind denn allerdings erhebliche Ausstellungen an seiner Psychologie zu machen.

Wenn wir aber auch so viele Ansichten, die Paulsen vertritt, ablehnen müssen, so erkennen wir seine Psychologie doch als die Leistung eines bedeutenden Kopfes an. Als einen großen Fortschritt müssen wir es von unserem Standpunkte aus vor allem bezeichnen, daß Paulsen alle materialistischen Erklärungsversuche vom Wesen der Seele aufs schärfste ablehnt. Dieses unser Urteil zu rechtfertigen, kann bei der allgemeinen Bedeutung des Streites um den Materialismus an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe sein. In der „Einleitung in die Philosophie" findet sich zudem eine Fülle geistreicher, in der anschaulichsten Form vorgetragener Gedanken, die dieses Werk zu einer äußerst fruchtbaren Lektüre für jeden denkenden Menschen machen. Auch dürfen wir Willy, der Paulsen jede Selbständigkeit abspricht[1]), nicht zustimmen. Gewiß hat Paulsen viele Anregungen von anderen Denkern erhalten— welchem Philosophen sollte dieses verwehrt sein?— aber seine Philosophie als Ganzes ist doch durchaus seine eigene Leistung[2]) und hat als solche in dem Maße gewirkt, daß Paulsens Einleitung eines der meistgelesenen philosophischen Bücher der Gegenwart geworden ist.

---

[1]) Rezension der „Einleitung i. d. Philosophie", Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. Band 17, S. 398.

[2]) In Bezug auf Fechner, dem er besonders nahe steht, hat Paulsen sein Verhältnis dahin formuliert, daß er diesem zwar manche Anregung verdanke, den Grund zu den Ansichten, in denen er sich mit Fechner eins wisse, habe er aber schon vorher gelegt (Geleitwort zu Fechners Schrift über die Seelenfrage S. VII.)

Literaturverzeichnis.

Auf die Schriften Paulsens, die für unsere Arbeit heranzuziehen waren, ist in unserer Einleitung Seite 8 hingewiesen worden. Außerdem kamen für uns in Betracht:

Atwater Neue Versuche über Stoff- und Kraftwechsel im menschlichen Körper, deutsch in den Ergebnissen der Physiologie 1904.

Beneke System der Metaphysik und Religionsphilosophie, Berlin 1840.

Busse Geist und Körper, Seele und Leib, Leipzig 1903.

Leib und Seele, Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik Bd. 114, 1899.

Wechselwirkung oder Parallelismus?, ebenda Bd. 116, 1900.

Ebbinghaus Grundzüge der Psychologie, Leipzig 1902.

Erhardt Mechanismus und Teleologie, Leipzig 1890.

Erkenntnistheorie, Leipzig 1894.

Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, Leipzig 1897.

Psychophysischer Parallelismus u. erkenntnistheoretischer Idealismus, Leipzig 1900.

Besprechung von Busses „Geist und Körper, Seele u. Leib", Literarisches Zentralblatt für Deutschland 1903,

Fechner Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, Leipzig 1848.

Über die physikalische und philosophische Atomenlehre, Leipzig 1855.

Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Leipzig 1879.

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, 4. Aufl. Leipzig-Hamburg 1900.

Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, 2. Aufl. Hamburg-Leipzig 1901.

Über die Seelenfrage, 2. Aufl. Hamburg-Leipzig 1907.

Gutberlet Friedrich Paulsens philosophisches System, Philosophisches Jahrbuch 1893.

Günther Leib und Seele, ihre Wechselwirkung nach der heutigen Naturanschauung, Paderborn 1925.

v. Hartmann, Ed. Die moderne Psychologie, Leipzig 1901.
Grundriß der Psychologie, Bad Sachsa 1908.

Hume Abhandlung über die menschliche Natur; deutsch von Köttgen und Lipps, Hamburg-Leipzig 1895.

Jodl Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896.

J. Kant Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von K. Kehrbach Leipzig 1878

König, Edm. Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus und ihre Gegner. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 115, 1900.

Külpe Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl. Leipzig 1898.

Lotze Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Leipzig 1852.
Mikrokosmus. I. Bd. 1869; III. 1872 Leipzig.
Metaphysik, Leipzig 1879.

Nehmke Außenwelt und Innenwelt, Leib und Seele, Greifswald 1898.

Rickert Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus, in den Philosophischen Abhandlungen, Christoph Sigwart gewidmet, Tübingen 1900.

Schneider, Georg Heinrich Der tierische Wille, Leipzig 1880.

Siekermann Zur Kritik der Hypothese des psychophysischen Parallelismus. Greifswald 1899.

Sigwart Logik II., Freiburg i. Brsg. 1893.

Stumpf Rede zur Eröffnung des Internationalen Psychologenkongresses, München 1896, abgedruckt in den Philosophischen Reden und Vorträgen von L. Stumpf, Leipzig 1910,

Wentscher Der psychophysische Parallelismus der Gegenwart, Zeitschrift f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 116/17, 1900.
Metaphysik (Göschen) Berlin-Leipzig 1928.

Willy Rezension der „Einleitung in die Philosophie" von Paulsen (2. Aufl.), Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie Bd. 17, 1893.

Wundt System der Philosophie, Leipzig 1889.

Ueber psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus, Philosophische Studien X, 1894.

Ueber die Definition der Psychologie, ebenda Bd. XII, 1896.

Lebenslauf.

Ich, Johann Wolfgang Paul Binde, bin am 12. November 1901 in Erfurt als der erste Sohn des Organisten und Musiklehrers Paul Binde geboren, besitze die mecklenburg-schwerinsche Staatsangehörigkeit und bin evangelischen Bekenntnisses. In Schaffhausen (Schweiz), wohin mein Vater berufen wurde, besuchte ich die Kantonsschule und wurde auf mein Gesuch vom Mecklenburg-Schwerinschen Unterrichtsministerium dem Realgymnasium in Malchin zur Ablegung der Reifeprüfung überwiesen; diese bestand ich Ostern 1922. Als Studienfächer wählte ich Philosophie, Germanistik und Neuere Geschichte und studierte ein Semester in Berlin, eines in Freiburg i. Br., zwei in Halle, zwei in Zürich und vier in Rostock. Infolge eines Lungenleidens war ich gezwungen, mein Studium längere Zeit zu unterbrechen. Meine akademischen Lehrer in den genannten Disziplinen waren die Herren Professoren A. Bachmann, von Below, Dürr, Geh. Hofrat Erhardt, Ermatinger, Fäsi, Fester, Freytag, Frischeisen-Köhler, Gagliardi, Geh. Hofrat Golther, Gröger, Herrmann, Hohohm, Lipps, E. Marcks, K. Meyer, Pestalozzi, Schüßler, Sternfeld, Stumpf, Witkop, Wreschner und Ziehen; ihnen allen bin ich zu herzlichem Dank verpflichtet, insbesondere meinem hochverehrten Lehrer Geh. Hofrat Professor Dr. Erhardt, der mir bei der Wahl meiner Arbeit in liebenswürdigster Weise entgegenkam und dem ich die vielseitigsten Anregungen und Erkenntnisse verdanke.

Druck von
J. Fischer, Stuttgart
Friedhofstraße 23.